AUTHOR:

FIMIANI, SALVATORE

TITLE:

LE IDEE PSICOLOGISCHE IN...

PLACE:

NAPOLI

DATE:

1904

Master Negative #

93-81288-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

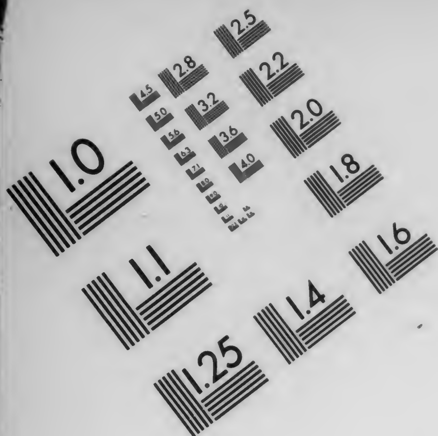
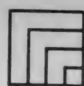
Fimiani, Salvatore.
...Le idee psicologiche in Grecia nel periodo presofistico e l'esposizione critica di Aristotele. Napoli, tipografia Angelo Trani, 1904.
186 p. 24 cm.

At head of title: Dr. Salvatore Fimiani.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-7-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

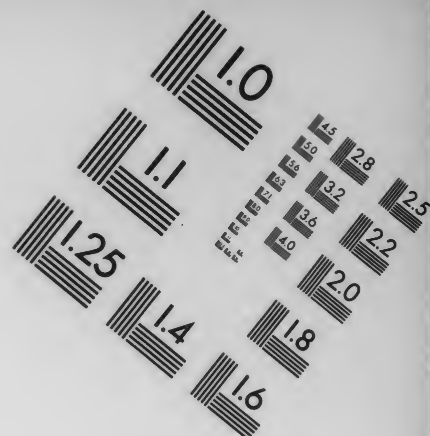



AIIM

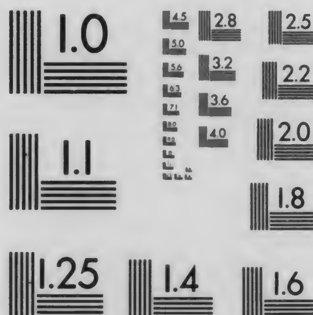
Association for Information and Image Management

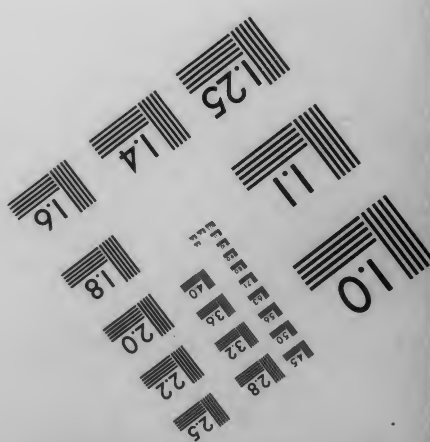
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

miani,
Idee
logiche
in
ecia



Dr. SALVATORE FIMIANI

LE
IDEE PSICOLOGICHE IN GRECIA
NEL PERIODO PRESOFISTICO

E

L' ESPOSIZIONE CRITICA DI ARISTOTELE



NAPOLI
TIPOGRAFIA ANGELO TRANI
Via Medina, 25
1904

AVVERTIMENTO

Ho scritto, in parte, questo lavoro, parecchi anni or sono, aggiungendo di poi nuove ricerche. Mi son proposto, dopo più maturi studi, di svolgere più ampiamente la materia trattata, sia con l'analisi e la valutazione critica delle fonti, sia avvalendomi delle più recenti pubblicazioni sul soggetto. Ma ciò richiede molto altro tempo, e però pubblico, per ora, così com'è, questo lavoro circoscritto in più modesti confini, nella speranza che sia riuscito a ripresentare fedelmente l'esposizione critica di Aristotele e, nei loro punti più salienti, le principali dottrine psicologiche del periodo presofistico.

Napoli, 1 Luglio 1904.

S. Fimiani.

CAPITOLO I.

Esposizione di Aristotele delle idee psicologiche in Grecia.

Riprodurremo, in questo e nel capitolo seguente, l'esposizione e la critica di Aristotele, desumendole dai libri Περὶ ψυχῆς, più particolarmente, e, in generale, da tutte le opere del grande filosofo greco: compito che apparirà ben poco agevole a chi conosca come nello Stagirita si trovino variamente sparse, nelle sue opere, le opinioni intorno ai filosofi che lo precedettero. All' esposizione ed alla critica di Aristotele seguirà una rapida esposizione critica che noi faremo delle medesime dottrine paragonate con le fonti; ed il primo lavoro spianerá la via al secondo, ed il confronto renderà più agevole la determinazione del rapporto tra la Psicologia aristotelica e le dottrine anteriori.

Nei libri Περὶ ψυχῆς trovansi più particolareggiate l'esposizione e la critica che Aristotele fa deile varie opinioni intorno all'anima nei filosofi a lui anteriori; e difatti del primo libro il solo primo capitolo è consacrato ad una breve introduzione, di cui avremo occasione di discorrere altrove e gli altri quattro capitoli sono tutti dedicati al-

l'esposizione ed alla critica delle dottrine precedenti, se ne eccettui gli ultimi paragrafi (23-27) del V° capitolo, in cui si chiude il libro con un accenno alla quistione se l'anima, nelle sue azioni, cooperi tutta o se a ciascuna funzione ne corrisponda una parte, e quale sia la relazione tra ciascun' anima ed il corpo e quale l'attività che quella eserciti su questo.

Nel capitolo 2° si trova in gran parte l'esposizione delle dottrine, e nei due seguenti la critica. L'ordine ch' ei segue non è veramente un ordine storico e neppure semplicemente cronologico: è un ordine, direi, di suddivisione sistematica, che ha per base la natura essenziale dell' anima (§ 2 — cap. II).

L'animato, ei dice, par che differisca dall' inanimato, per due cose principalmente, per il moto e pel sentire, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι: queste, in fondo, sono le due proprietà dell' anima che abbiamo appreso dai nostri predecessori in siffatto studio (1). E quanto al moto, siccome ad alcuni è parso che ciò non è esso stesso in movimento non possa comunicare il moto ad un altro, questi argomentarono che l'anima fosse qualcosa che è in movimento: chi adunque considerò ciò che è animato sotto il riguardo del moto, opinò che l'anima fosse, sopra tutto, atta a comunicare il moto; tutti quelli invece, che la riguardarono sotto l'aspetto del conoscere e del sentire gli esseri, dissero che l'anima è della natura medesima dei principii delle cose (2).

Secondo questa ripartizione generale Aristotele espone le opinioni intorno all' anima dei filosofi a lui anteriori. L'ordine storico cede quindi il posto ad una distribuzione sistematica; ed ei pone, tra i seguaci del primo indirizzo, Democrito e Leucippo (cap. II-3-12), i Pitagorici (-4), Anas-

(1) *De An.*, I. 2. § 2.
(2) id., § 2 e 6.

sagora (-5), Talete (-14), Alemeone (-17); e tra i seguaci del secondo, Empedocle (-6), Platone (-17), Senocrate (-8). Questa è la divisione generale; ma poichè l'anima è parsa ancora principio movente e conoscitivo ad un tempo, così alcuni, combinando le due proprietà, manifestarono l'opinione che l'anima fosse un numero semovente (1). Son però tra loro discordi, intorno alle qualità ed al numero dei principii, quelli specialmente che li ritengono corporei, e quelli che li vogliono incorporei; dai quali poi ancor si discostano coloro che voglion far derivare i medesimi principii dalla combinazione dei due elementi, il corporeo e l'incorporeo (2).

Noi quindi per riprodurre nel modo più chiaro e genuino l'esposizione aristotelica, ne seguiremo la divisione in tre paragrafi distinti: nel primo saranno svolte le teorie di coloro che considerano l'anima come principio del movimento; nel secondo le opinioni di quelli che la riguardano come principio della conoscenza, e finalmente diremo di coloro che considerano l'anima come principio del movimento e della conoscenza insieme.

1. *Teorie di coloro che considerano l'anima come principio del moto.*

Democrito e Leucippo. — Tra coloro che considerano l'anima come principio di moto, Aristotele pone, in primo luogo, i due fondatori della scuola atomistica, che riguardarono l'anima come fuoco e calore (3): nella infinità degli atomi, coloro di forma sferica furon dai medesimi considerati come il fuoco e l'anima e paragonati ai cor-

(1) id., § 8.
(2) id., § 9.
(3) id., § 3.

puscoli che sono nell'aria e che sono visibili nel raggio solare che penetri per le fessure l'una porta: l'insieme di questi germi, sparsi da per tutto, costituirebbe gli elementi di tutta la natura. Di tali corpuscoli quelli di forma sferica darebbero origine all'anima, perchè, foggiati in tal guisa, sono, fra tutti gli altri, i più atti a penetrare da per tutto ed a muovere le cose, perchè in moto essi stessi: e ciò insegnavano questi filosofi, presupponendo che l'anima fosse quella che dà il moto agli esseri animati. Ed appunto per questo, secondo loro, prosegue Aristotele, la respirazione è il limite della vita: infatti l'ambiente, dicono essi, comprime i corpi e ne espelle quelli degli atomi che producono il movimento degli animali, perchè essi stessi non sono mai in riposo, ed allora nell'atto della respirazione, sopravviene dal di fuori un soccorso coll'intromettersi di altri simili corpuscoli, i quali, così introdotti, impediscono a quelli che già sono dentro di esaurirsi, e cooperano, nel tempo stesso, a resistere alla forza che tende a comprimere ed a condensare gli esseri animati, che perciò hanno vita finchè possono compiere una tale reazione (1).

Tale è il concetto democriteo dell'anima, secondo Aristotele; a cui non isfugge inoltre il carattere di opposizione tra la scuola atomistica e l'eleatica: gli Eleati difatti, con l'ammettere l'essere come unità immutabile, infinita, permanentemente identica a sè stessa, s'eran preclusa la via a spiegare la produzione e la generazione degli esseri; gli atomisti invece, movendo dalla testimonianza dei sensi, si sforzarono di conciliare la realtà dei fenomeni, che ci son porti dall'esperienza, col principio della unità che la ragione ammette come essenza dell'essere. A questo tentativo di conciliazione pare voglia alludere Aristotele allorchè dice che Democrito considerò

(1) id., § 3; trad. Barco.

l'anima come se fosse l'una e l'altra cosa insieme, cioè movente e mossa ed immedesimò l'anima con la mente e questa riguardò come corpo primitivo ed indivisibile, capace di produrre movimento per la tenuità delle sue parti e per la sua figura sferoidale, che è la figura più atta al moto (1). E poichè tutti gli altri atomi, per loro natura immobili, son pure in perpetuo movimento nel vuoto e nell'infinito, bisogna ritenere che essi sian mossi da un altro corpo (2), e questo è l'anima, che è dunque principio primo di movimento e di cangiamento, di produzione e di generazione.

E qui potrebbe parer compiuta l'esposizione aristotelica; ma insorgono delle difficoltà dall'esame di alcuni passi ricavati dalle altre opere dello Stagirita; il quale, nella Metafisica (3), osserva che gli atomisti trascurarono di ricercare qual fosse la causa essenziale del moto: osservazione ripetuta da Cicerone, quando dice, a propositi degli Atomisti: « *eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire* (4).

Il che, a giudicare superficialmente la cosa, potrebbe parere una contradizione, ma è invece a ritenersi osservazione acuta, giacchè non è ch'ei neghi essere l'anima principio del moto, ma si domanda bensì donde questo moto derivi, e nella Fisica muove agli atomisti il rimprovero di avere riposta la causa del moto nel caso (5).

Un altro concetto, che Aristotele approfondisce e svolge altrove più ampiamente, è quello della respirazione, identificato, come abbiamo di sopra veduto, col concetto di vita.

(1) id., § 12.
(2) Arist., *De Coel.*, III, 2.
(3) *Metaph.*, I, 4. 485. 8. 19 e XII, 6. 1071. 6. 31.
(4) Ciceron., *De Fin.*, I. 5.
(5) Arist., Fisica, II, 5. 196. a. 26. Dante, D. Comm., I, c. IV, v. 136.

L'essere vivente in tanto vive, per gli Atomisti, in quanto respira, ha detto Aristotele; e questo concetto si svolge più ampiamente nell' opuscolo intorno alla Respirazione, in cui ritorna sulla dottrina democritea dell'anima.

La respirazione, ei dice, secondo Democrito (1), dà agli esseri che respirano la proprietà di impedire che la loro anima non sia scacciata dal corpo. Con ciò non si creda però che gli esseri abbiano avuto da natura quest'apparecchio perchè produca un tale effetto: Democrito, nè più nè meno degli altri fisici, non ebbe una chiara intuizione d'una causa siffatta: egli si limita a dire che l' anima e l'elemento caldo sono una sola e medesima cosa, cioè figure primitive di atomi sferoidali, i quali, minacciati di essere espulsi dall'aria che li circonda e che li preme e spinge, sono, per così dire, soccorsi e salvati dalla respirazione. Giacchè l'aria contiene, oltre agli altri atomi, un gran numero di atomi sferoidali, che Democrito chiama atomi della ragione o dell'anima (νοῦν καὶ ψυχήν), e quando l'essere respira e l'aria esterna s'introduce in lui, questi atomi vi s' introducono nel medesimo tempo, oppongono una resistenza alla pressione esteriore degli altri e così impediscono che l' anima, che risiede nell' interno, esca fuori e si disperda. Ecco come e perchè vivere è respirare, morire è spirare. Allorquando la pressione dell'aria esterna piglia il sopravvento sulla resistenza che le è opposta e la respirazione non ha più la forza di respingerla, la respirazione si arresta e si muore; giacchè la morte non è altro che la dispersione (l'uscita) degli atomi sferoidali per la pressione dell'atmosfera che li circonda (2).

Tale è l' esposizione che Aristotele ci ha tramandato della dottrina democritea intorno all'anima: la vita, come si è visto, consiste in un ritmo alternativo di aspirazione

(1) Arist., *De Resp.*, IV, 471. 6. 30.
(2) id., id.

ed espirazione, in cui l'aspirazione rappresenta un fatto di pressione puramente meccanica, e contrappesa la forza interna dell' espirazione: la vita quindi è dagli Atomisti considerata più come una reazione determinata da impulso di resistenza che come azione iniziale.

I Pitagorici — Brevissima è l' esposizione aristotelica della dottrina dei Pitagorici. Questi (1), secondo Aristotele, seguirono una dottrina quasi identica a quella degli Atomisti; di fatti, per alcuni dei Pitagorici sono i corpuscoli dell' aria, per altri è la potenza motrice dei medesimi che costituisce l'anima. E la ragione di questa concezione pitagorica è in ciò, secondo Aristotile, che tali corpi si dimostrano in continuo moto, anche quando nell'aria vi sia perfetta calma.

Nè diversa è la conclusione a cui pervengono coloro i quali dicono che l' anima è ciò che muove se stesso; e questo ritennero, probabilmente, perchè notarono il moto essere proprietà essenziale dell'anima, la quale, mentre si muove da per sè, imprime anche il moto ai corpi (2).

Anassagora — Similmente, prosegue Aristotele, anche Anassagora dice che l'anima è il principio del moto (3): la differenza che lo Stagirita rileva, tra la dottrina atomistica e l' anassagorea, riguarda più specialmente il concetto di mente che quello di anima; ma poichè i due concetti, sotto un certo riguardo, si identificano, giova discorrere codesta differenza. Dice dunque Aristotele che Democrito identifica l'anima con la mente, e la verità col fenomeno e che Anassagora non dà sul proposito una soluzione definitiva: questi or considera la mente come causa

(1) id., *De An.*, I, 2. § 4.
(2) id., id.
(3) id., II, § 5.

di ciò che è bello e buono, or l'identifica con l'anima e la considera come inesistente in tutti gli esseri animati, grandi e piccoli, pregevoli e spregevoli.

È manifesto però, soggiunge Aristotele, che il *noo*, in quanto pensante, non solo non appartiene a tutti i viventi in genere, ma neanche a tutti gli uomini (1).

Questo passo trova un commento nel seguente della Metafisica (2): « Chi prima disse c'è una mente nella natura, appunto come negli animali, causa dell'ordine e di tutta la distribuzione, parve un uomo sveglio lui, e i più antichi, al suo paragone, dei sognatori. Apertamente certo, si sa, gli è stato Anassagora a toccar questo punto: pure Ermotimo Clazomenio è in voce d' averlo fatto prima ».— A dimostrare come vi sia della incertezza nella esposizione di Aristotele, riporto qui le altre osservazioni di lui, che varranno a completarne fedelmente l'esposizione: discuteremo a suo tempo la controversia. Al paragrafo 13 (3), dice: Anassagora in apparenza distingue l' anima dalla mente, come sopra dicemmo, ma poi in realtà scambia la natura dell' una con la natura dell' altra, con questa differenza soltanto, che la mente è riguardata quale vero principio delle cose: il che si può in certo modo argomentare, sia dal fatto che la mente è considerata come assolutamente pura, semplice ed immista, sia dal perchè le si riferisce tanto la proprietà del conoscere quanto quella del muovere tutti gli esseri.

L' indeterminatezza oscillante nell' esposizione aristotelica è troppo evidente perchè non si rilevi. Quale è dunque la vera teoria di Anassagora? Identificò egli il concetto di anima con quello di mente, o li considerò come separati? A sostegno della prima supposizione si potrebbe

(1) id., id.
(2) Arist., *Metaph.*, I, 3. 984. 6. 15. Trad. Bonghi.
(3) *De An.*, I, 2.

riportare un brano del *de Plantis*, che pure fu attribuito ad Aristotele, in cui è detto che i vegetali medesimi hanno la ragione e la conoscenza (1); oppure si dovrebbe ricorrere alla interpretazione, a dire il vero, un pò troppo sistematicamente ipotetica, di un pensiero che fosse principio, senza essere attributo essenziale di tutte cose e dal quale derivasse l'ordine, così nel regno inorganico come in quello degli esseri organizzati. Ma di ciò diremo a suo tempo.

Con Anassagora si compie la serie dei filosofi greci che considerarono l'anima come principio del movimento.

2.° *Teorie dei filosofi che considerano l'anima come principio della conoscenza.*

EMPEDOCLE — Abbiamo veduto, osserva Aristotele (2), come, coloro i quali considerarono l'anima come principio del moto, la ritennero la più atta a comunicare il movimento, e, per contrario, quelli, che la riguardarono come principio della conoscenza, la ritennero composta dei medesimi elementi delle cose: i primi poi, in questo, ammisero più principii, gli altri un solo e tra questi Empedocle, per il quale la psiche è costituita da tutti gli elementi, di cui ciascuno alla sua volta è un'anima (3).

Dal che risulta, secondo l'esposizione Aristotelica, che, per Empedocle, la psiche è un composto di elementi che sono altrettante anime, le quali vivono e sentono e pensano insieme. Il principio fondamentale di questa dottrina è manifestamente quello della γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ: la conoscenza non è possibile senza la somiglianza del soggetto con l'oggetto.

(1) Arist., *De Plant.*, I, 1, 815.
(2) *De An.*, II, § 6.
(3) id., id.

PLATONE — Una teoria analoga alla precedente attribuisce Aristotele a Platone, quando di lui dice che nel Timeo considera l'anima come un risultato degli elementi, perchè la cognizione si fa per via di similitudine e le cose traggono origine dai principî. Gli è per questo che nei discorsi Περὶ φιλοσοφίας egli notò che l'animale in sè (intelligibile) risulta dall' idea stessa dell'uno e della prima lunghezza, larghezza e profondità; altrettanto dicasi di tutte le altre cose (1).

Ad intendere bene l' esposizione aristotelica, alquanto oscura, si noti che il ragionamento ch' egli attribuisce a Platone è, in fondo, di questo tenore: la facoltà di muovere si dirama nelle quattro di mente, scienza, opinione, senso: un numero rappresenta ciascuna di queste; e poichè tutte le cose sono anch'esse rappresentate da numeri, ciascuna facoltà è identica con la cosa che è rappresentata dallo stesso numero che rappresenta la medesima. E fu altresì distinto, soggiunge difatti Aristotele, sotto un'altra veduta, che la mente è l'uno, la scienza il due, (perchè va in una sola direzione ad unico oggetto); il numero della superficie è la opinione, quello del corpo solido la sensazione; e ciò perchè si disse che i numeri sono le idee stesse ed i principii, e risultano da elementi. Le cose si discernono, parte con la mente, parte con la scienza, parte con l'opinione, parte con la sensazione: e questi numeri sono le idee delle cose (τὰ εἴδη) (2). Al numero degli elementi, che formano i numeri, corrispondono i numeri delle forme diverse della conoscenza, e poichè il simile si conosce dal simile, quando l' obbietto è assolutamente uno, è appunto appreso da ciò che è anchè unità, vale a dire dall' atto semplice ed indivisibile dell' intuizione razionale immediata, che apprende, senza

(1) id., id., § 7.
(2) id., id. V. Barco, p. 17.

moto e senza mediatezza, l' essere semplice ed uno dall'oggetto: questa unità è la ragione. Quando l' oggetto è doppio sarà pensato dal numero due, cioè da un movimento che ha, come la linea diritta, due punti estremi. Quando ha tre dimensioni, come il piano, o quattro, come il solido, sarà conosciuto da'movimenti, di cui il numero corrisponde al numero delle sue dimensioni. L' anima, quindi, secondo Platone, contiene in sè i principii e gli elementi delle cose che conosce (1).

Con Platone si chiude la seconda serie delle teorie psicologiche esposte da Aristotele.

3.° *Teorie psicologiche in cui l'anima è considerata ad un tempo come principio del moto e come principio della conoscenza.*

In questa ultima parte, l'esposizione di Aristotele riesce alquanto confusa e disordinata. Gli è che le notizie, che egli poteva avere delle dottrine dell'anima anteriori, erano in gran parte incerte ed incomplete. Seguendo l' esposizione aristotelica, troverebbero luogo, in questa terza categoria, anche Anassagora e Democrito, che più propriamente egli collocò nella prima, sebbene la sua esposizione presenti delle oscillazioni. Non si comprende bene perchè v'abbia voluto ricordare anche Talete (2), il quale avrebbe considerato l'anima come il principio del movimento, dacchè egli diceva che la calamita ha l' anima, perchè muove il ferro: ad ogni modo della dottrina di Talete nulla potea dire Aristotele di definitivo, perchè non si può non ritenere come fondata l' opinione di Temistio, che niuno scritto del fondatore della scuola ionica

(1) THOM. AQUIN. *In libr. de An.* p. 5.
(2) Arist., id., § 14.

era potuto pervenire allo Stagirita. Più propriamente egli ricorda Diogene ed alcuni altri (p. es. Anassimene), i quali, secondo lui, pare abbiano ammesso che l'anima sia aria, perchè la più sottile e perchè principio di tutte le cose: e come la più tenue avrebbe la facoltà di muovere, e come la prima quella di conoscere (1).

Anche *Eraclito* pose l'anima come principio delle cose, perchè riguardolla come vapore (ἀναθυμίασις) e dal vapore derivò tutti gli esseri: per lui l'anima è in un perpetuo flusso ed è di tutte cose la più immateriale. Ammise ancora che ciò che si muove non possa esser conosciuto se non da ciò che è in moto (2).

E non dissimile dalla precedente, secondo lo Stagirita, è la dottrina di Alcmeone, che ritenne l'anima come immortale, perchè in perpetuo moto, non altrimenti che le cose divine, la luna, il sole, gli astri e tutto quanto il cielo (3).

A comprendere bene ciò che dice Aristotele, in questo punto, è necessario ricordare che s'intende per moto eterno quello di cui ciascuna parte segni, ad un tempo, la fine d'un movimento ed il cominciamento d'un altro. La figura di questo movimento non può essere che il cerchio, nel quale il moto su di sè stesso percorre una serie di punti, di cui ciascuno è principio e fine di movimento. L'essere animato muore appunto perchè il suo movimento di accrescimento e di sviluppo avviene in linea retta; in lui non coincidono mai il finire d'un movimento col cominciare d'un altro: avvengono quindi degli arresti nel moto e questi determinano la morte (4). L'anima invece nel suo perenne moto circolare è immortale.

(1) id., § 15.
(2) id., § 16.
(3) id., § 17.
(4) Arist., *Probl.*, XVII, 3.935. a. 59.

Aristotele cita anche Ippone, classificandolo tra i filosofi grossolani, per il quale l'anima è l'acqua, a ciò forse indotto dalla considerazione che il seme, in tutte cose, è umido, e però egli avrebbe rimproverato ad altri filosofi l'identificazione dell'anima col sangue, sostenendo che non è sangue il seme, il seme che è l'anima primitiva, τὴν πρώτην ψυχήν (1).

E tra coloro che dissero l'anima essere il sangue, è Crizia: per il quale dalla natura del sangue deriva all'anima la facoltà essenziale del sentire (2).

Di guisa che, conchiude Aristotele, ciascun elemento ebbe il suo sostenitore, tranne la terra, la quale fu messa in campo soltanto da chi disse che l'anima è un composto di tutti gli elementi, ovvero è l'insieme degli elementi (3); allusione questa manifestamente diretta ad Empedocle, che diceva appunto, secondo la testimonianza di Filopono, la terra essere l'anima.

Tale è il quadro generale che Aristotele ci presenta delle teorie psicologiche che lo precedettero: il quadro non è certamente completo, nè i giudizi, nè la determinazione delle teorie sempre esatte; ma le linee generali sono magistralmente tracciate.

Volgendo egli uno sguardo sulla via percorsa, rileva che tutti i filosofi anteriori han cercato di definir l'anima da tre cose: dal moto, dal senso, dall'incorporeità (4). Tutti la considerarono però come mobile. e tutti, tranne un solo, come costituita dagli elementi: e come mobile la riguardarono, perchè non riuscivano a concepire un motore che fosse immobile; e come composta di elementi, perchè non sarebbero riusciti altrimenti a spiegare la

(1) Arist., *de An.*. II, § 18.
(2) id., § 19.
(3) id., § 20.
(4) id., § 21.

conoscenza, se non ammettendola come γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ςμοίῳ. Tutti dunque la riguardavano come corporea, tranne un solo, Anassagora, il quale disse la mente essere alcunchè di impassibile e che nulla ha di comune con gli altri esseri (1).

Anassagora quindi seppe sollevarsi sugli altri, rigettando il principio che il simile non possa essere conosciuto che dal simile. Ma come e perchè sia possibile la conoscenza, questo, osserva Aristotele, nè egli disse, nè dalle sue parole si può ricavare (2).

Ed ora passiamo all'esposizione della critica aristotelica di questi differenti sistemi.

CAPITOLO II.

Critica di Aristotele delle teorie psicologiche già esposte.

Come abbiamo detto precedentemente, la critica delle teorie dell'anima si trova più particolarmente esposta da Aristotele nei capitoli 3°, 4° e 5° del I dei libri Περὶ ψυχῆς, ma, a riprodurla più intera e manifesta, ci converrà, come già di sopra abbiam fatto, ricorrere alle altre opere del filosofo greco, il quale comincia dapprima dal discutere intorno al moto e dal confutare quelle delle teorie precedenti che affermarono l' essenza dell' anima consistere nel moto, e poi man mano ribatte le altre opinioni, senza però seguire, col medesimo rigore, l'ordine dell'esposizione: noi seguiremo Aristotele nella critica, così come l'abbiamo seguito nella parte espositiva.

---

(1) id., § 22.
(2) id., § 23.

§ 1.°

E cominciamo dalla discussione sul moto, la quale ha, secondo me, non solo importanza per la critica delle teorie dell'anima, ma anche per tutte quante le dottrine aristoteliche. Questa discussione è necessario che si faccia, dice Aristotele, affinchè apparisca se sia un errore tanto il riguardare il moto come essenza dell' anima, secondo coloro che la dicono ciò che muove o che è capace di muovere sè stesso, quanto il ritenere il moto come una delle proprietà che non le appartengano (1).

Tutto ciò che è suscettibile di moto, ei dice, può muoversi in due moti: o in sè (καθ' αὐτό), o in un altro (καθ' ἕτερον), val dire, o si muove mercè organi speciali a ciò destinati, ovvero si muove in quanto che trovasi in un corpo che è già in moto (2). Il primo è moto proprio, naturale, essenziale; il secondo è accidentale (3).

Manifestamente i filosofi, che sostennero l' essenza dell' anima consistere nel moto, dissero che l' anima si muove in sè ed è partecipe del moto; sostennero cioè che il movimento dell' anima è essenziale e non accidentale.

Il punto di mira quindi della critica aristotelica è la negazione d'un moto essenziale dell'anima: contro il quale son rivolti sette differenti argomenti:

a) Se si considera il moto sotto il rispetto del luogo, della qualità e della quantità, si possono distinguere (4) quattro maniere di movimento: di traslazione (φορᾶς), di alterazione (ἀλλοιώσεως), di diminuzione (φθίσεως), di au-

---

(1) Arist., id., I. c. 3, § 1.
(2) id., I, c. 3, § 2.
(3) id., § 3.
(4) id., § 14.

mento (αὐξήσεως): l'anima quindi si dovrebbe muovere secondo una, o più, o tutte queste maniere. Ora, posto che l'anima si muova per sua natura, poichè tutte le sopradette specie di moto avvengono nello spazio, essa dovrà anche occupare un luogo; chi dunque sostiene che all'anima appartenga per natura di moto, deve necessariamente ammettere, per l'anima, una situazione nello spazio, il che è assurdo.

b) Il secondo argomento, contro il moto essenziale dell' anima, costituisce uno dei passi più difficili e più oscuri di Aristotele: senza entrare in discussione sulle varie interpretazioni, diremo brevemente quale, secondo noi, è il ragionamento del filosofo greco. In ogni corpo che si muova per sua natura, egli dice, io posso determinare, mercè la forza, così un moto differente dal primo, come uno stato di quiete; e se, viceversa, in un corpo in movimento, per determinare un moto qualsiasi, o lo stato di quiete, ho bisogno della forza, ciò vuol dire che il corpo si muoveva non accidentalmente, ma secondo sua natura. Tutti coloro quindi, che considerano l' anima come un corpo che si muova per sua natura, incorrono nell'assurdo di ritenere come possibile che, mercè la forza, si determini nell'anima o uno stato di quiete ovvero un nuovo moto. Ma quali mai possano essere, conchiude Aristotele, questi movimenti e questi riposi *forzati* dell' anima, non è facile che dica nemmeno chi se li voglia fingere ad arbitrio (1).

c) In terzo luogo, dice Aristotele, poichè ogni moto ha necessariamente una direzione locale, il moto dell' anima sarebbe o in sù o in giù, oppure seguirebbe dei movimenti intermedi: nel 1° caso, l' anima s' identificherebbe col fuoco, nel 2° con l'acqua (2).

Questo ragionamento ha valore soltanto contro coloro,

---

(1) *De An.*, c. I, § 4.
(2) Id., § 5.

che, pur ammettendo che l' essenza dell' anima consista nel moto, negarono che l'anima avesse una situazione locale e fosse un corpo.

d) E contro coloro, che presumono dimostrare il movimento dell'anima per mezzo della capacità di muoversi dei corpi, della quale l'anima è causa, Aristotele ragionò a questo modo: poichè il moto è essenziale all'anima, la quale lo imprime al corpo, è naturale che questo si muova secondo il moto di quella; ora il corpo si muove da luogo a luogo e però tale sarà ancora il moto dell'anima; di qui l' assurda illazione che l' anima, partita dal corpo, possa ritornarvi, e che i morti possano risuscitare (1).

e) Alquanto oscuro, sebbene a me paia sia tra i più sottili, è questo quinto argomento.

Se fosse vero, dice il filosofo (2), che il moto è essenziale all' anima, questa non potrebbe esser mossa dal mondo esterno, se non accidentalmente; ora se le funzioni dell'anima, quella del sentire, per esempio, rappresentano il moto della medesima, poichè tali funzioni possono considerarsi come determinate dagli oggetti esterni, il movimento impresso all' anima, dal mondo esterno, non può dirsi accidentale.

f) Anche più oscuro è questo sesto argomento (3), che si potrebbe dichiarare a questo modo: ogni moto è uno spostamento, una ἔκστασις del corpo che si muove: muoversi secondo lo spazio vorrà quindi dire uscir da un luogo per andare in un altro, e muoversi secondo l' essenza vorrà significare passare da una in altra essenza; tutti quelli dunque, che considerano come essenziale il moto dell' anima, cadono in questo assurdo, che l' anima possa variar di essenza.

---

(1) Id., § 6.
(2) Id., § 6.
(3) Id., § 8.

g) Quest' ultimo argomento tocca la questione da un altro punto di vista: vi si combatte difatti l' opinione di coloro che riguardarono il modo come l' anima muova il corpo. Questo modo sarebbe il medesimo di quello con cui l'anima muove sè stessa, e di questa opinione è, tra gli altri, Democrito, il quale dice che gli atomi, sfere invisibili, son da natura dotate di moto perpetuo e con sè traggono e muovono il corpo (1).

Ma sia pur così: sia pure il movimento atomico la causa del moto nei corpi; e che per ciò? Sarà sempre difficile od anche impossibile a spiegare come ciò possa avvenire. Pare invece assolutamente manifesto che non così l'anima muova l'essere animato, ben sì per operazione della volontà e del pensiero (2).

Tali sono i sette argomenti di Aristotile contro coloro che ritennero il moto una proprietà essenziale dell'anima. Benchè talvolta vi sia da ammirare più acutezza d' ingegno sottile e penetrante, che vera ed inoppugnabile critica, non si può, in alcun modo, negare la grande efficacia ed il vigore del ragionamento, tanto più mirabile, in quanto che, per dirla in termini scolastici, non è un argomentare *ad veritatem*, ma *ad positionem*.

A rendere più completa la discussione aristotelica intorno al moto, è necessario riportar qui alcuni argomenti che vi si riferiscano, e che si trovano invece nel Capo IV, senz'alcuna ragione che giustifichi e renda necessaria tale separazione.

Abbiamo veduto com' egli combatta il moto essenziale e come, in fondo, ammetta nell' anima, il moto accidentale, il quale non è soltanto ammesso, ma è determinato qual moto correlativo a quello del corpo; l' anima può muoversi così come il corpo che la contiene, e questo, alla

(1) id., c. 3, § 9.
(2) id., § 10.

sua volta, può esser mosso dalla medesima: siffatto moto è però sempre accidentale e non potrebbe essere altrimenti (1).

Si potrebbe però obbiettare (ed in ciò è riposto quello che noi chiameremo l' 8° argomento contro il moto) che ci sono degli stati psichici tali che si presentano quale giustificazione e dimostrazione del moto come proprietà essenziale dell'anima: l'addolorarsi ed il rallegrarsi, l'ardire ed il temere, e poi lo sdegnarsi ed il sentire ed il riflettere non ci dimostrano forse che l' anima è almeno in movimento? (2).

Supponiamo, ribatte il filosofo, che sia veramente così, che cioè la tristezza, la gioia, il pensiero stesso siano dei movimenti, e che a ciascuno di questi stati psichici corrisponda un moto, e che principio d'ogni moto sia l'anima. Orbene, il movimento, in tali casi, avrà origine dall'anima, ma, per esempio, la collera e la paura saranno prodotte da questo o quest'altro moto del cuore, il pensiero da un movimento simigliante o da qualche altro, che derivi dal muoversi di una parte qualsiasi del corpo: di questi movimenti poi, alcuni deriveranno da uno spostamento delle parti messe in moto, altri da un alterazione di queste (3). Procede da ciò (tale a me pare sia la conclusione sottintesa) che siffatti movimenti non possano, in alcun modo, appartenere all' anima e che è una cattiva ed erronea abitudine di linguaggio quella che c'induce a tale supposizione. E difatti, soggiunge Aristotele (4), il dir che l'anima si sdegna val quanto dire che l'anima tesse o fabbrica: sarebbe quindi preferibile il dir che l' uomo, per mezzo dell' anima, s'irrita, impara, ragiona ecc.; ed in-

(1) id., c. 4, § 9.
(2) id., c. 4, § 10.
(3) id., c. 4, § 11.
(4) id., c. 4, § 12.

g) Quest' ultimo argomento tocca la questione da un altro punto di vista: vi si combatte difatti l' opinione di coloro che riguardarono il modo come l' anima muova il corpo. Questo modo sarebbe il medesimo di quello con cui l'anima muove sè stessa, e di questa opinione è, tra gli altri, Democrito, il quale dice che gli atomi, sfere invisibili, son da natura dotate di moto perpetuo e con sè traggono e muovono il corpo (1).

Ma sia pur così: sia pure il movimento atomico la causa del moto nei corpi; e che per ciò? Sarà sempre difficile od anche impossibile a spiegare come ciò possa avvenire. Pare invece assolutamente manifesto che non così l'anima muova l'essere animato, ben sì per operazione della volontà e del pensiero (2).

Tali sono i sette argomenti di Aristotile contro coloro che ritennero il moto una proprietà essenziale dell'anima. Benchè talvolta vi sia da ammirare più acutezza d' ingegno sottile e penetrante, che vera ed inoppugnabile critica, non si può, in alcun modo, negare la grande efficacia ed il vigore del ragionamento, tanto più mirabile, in quanto che, per dirla in termini scolastici, non è un argomentare *ad veritatem*, ma *ad positionem*.

A rendere più completa la discussione aristotelica intorno al moto, è necessario riportar qui alcuni argomenti che vi si riferiscano, e che si trovano invece nel Capo IV, senz'alcuna ragione che giustifichi e renda necessaria tale separazione.

Abbiamo veduto com' egli combatta il moto essenziale e come, in fondo, ammetta nell' anima, il moto accidentale, il quale non è soltanto ammesso, ma è determinato qual moto correlativo a quello del corpo; l' anima può muoversi così come il corpo che la contiene, e questo, alla

(1) id., c. 3, § 9.
(2) id., § 10.

sua volta, può esser mosso dalla medesima: siffatto moto è però sempre accidentale e non potrebbe essere altri-menti (1).

Si potrebbe però obbiettare (ed in ciò è riposto quello che noi chiameremo l' 8° argomento contro il moto) che ci sono degli stati psichici tali che si presentano quale giustificazione e dimostrazione del moto come proprietà essenziale dell'anima: l'addolorarsi ed il rallegrarsi, l'ardire ed il temere, e poi lo sdegnarsi ed il sentire ed il riflettere non ci dimostrano forse che l' anima è almeno in movimento? (2).

Supponiamo, ribatte il filosofo, che sia veramente così, che cioè la tristezza, la gioia, il pensiero stesso siano dei movimenti, e che a ciascuno di questi stati psichici corrisponda un moto, e che principio d'ogni moto sia l'anima. Orbene, il movimento, in tali casi, avrà origine dall'anima, ma, per esempio, la collera e la paura saranno prodotte da questo o quest'altro moto del cuore, il pensiero da un movimento simigliante o da qualche altro, che derivi dal muoversi di una parte qualsiasi del corpo: di questi movimenti poi, alcuni deriveranno da uno spostamento delle parti messe in moto, altri da un alterazione di queste (3). Procede da ciò (tale a me pare sia la conclusione sottintesa) che siffatti movimenti non possano, in alcun modo, appartenere all' anima e che è una cattiva ed erronea abitudine di linguaggio quella che c'induce a tale supposizione. E difatti, soggiunge Aristotele (4), il dir che l'anima si sdegna val quanto dire che l'anima tesse o fabbrica: sarebbe quindi preferibile il dir che l' uomo, per mezzo dell' anima, s'irrita, impara, ragiona ecc.; ed in-

(1) id., c. 4, § 9.
(2) id., c. 4, § 10.
(3) id., c. 4, § 11.
(4) id., c. 4, § 12.

vero tali atti si producono non da movimenti che hanno luogo nell'anima, ma che, o pervengono alla stessa, ovvero dalla medesima provengono: nel primo modo si determina, per es., la sensazione; nel secondo, la memoria. Nell'uno e nell'altro caso (ed è questa una seconda illazione sottintesa nel ragionamento aristotelico), l'anima permane senza movimento ed è quale punto immobile necessario al moto. Nè è a dire, così conchiude Aristotele, che l'indebolimento che segue alla vecchiaia, così come le modificazioni che succedono all'ubbriachezza ed alle malattie, rappresentino dei movimenti di alterazione, perchè, forse, tali modificazioni avvengono come negli organi sensori, e se il vecchio potesse fornirsi di un occhio conveniente alla vista, vedrebbe come un giovane (1). Quanto poi all'intendere ed allo speculare, poichè la mente pare qualche cosa di divino ed *impassibile*, se la sua facoltà si spegne, segno è che s'è distrutto qualcosa di intrinseco all' essere animato, perchè non di tal facoltà è affezione l'amare e l'odiare, bensì del composto animato (2).

All' anima dunque, comunque si discuta la questione, non si può, secondo Aristotele, attribuire alcun moto essenziale.

Vien dopo questa discussione la critica della dottrina platonica.

§ 2.°

La critica che Aristotele fa della dottrina psicologica di Platone è tanto difficile ad esporsi quanto ad intendersi, e nel rigore acuto e sottile del suo ragionamento, vi ritrovi tanto meno un attaccamento benevolo alle dottrine del maestro, quanto più, nella vivacità della discussione,

(1) id., c. 4, § 13.
(2) id., c. 4, § 14.

ti si rivela lo sforzo a prepararsi il campo ad un' esposizione, direi, vittoriosa della sua teoria.

Che Aristotele abbia voluto dare un'importanza speciale alla dottrina psicologica di Platone si pare manifesto da ciò, che egli, non pago dell'esposizione precedentemente fatta, espone di nuovo, nel § 2 (1), la teoria del maestro, ricavandola, in mirabile e rapido riassunto, dal Timeo. Il quale riassunto nei possiamo ridurre a questi cinque punti fondamentali (2).

1.°) Platone, *fisiologizzando* intorno all'anima, dice che questa muove il corpo, col quale è congiunta, perchè è dessa stessa in moto.

2.°) L'anima è un composto di elementi.

3.°) L' anima è divisa in parti secondo i numeri armonici, affinchè possa aver congenito il senso dell'armonia e si muova in giri armonici col tutto:

4.°) L'anima, così divisa, non si muove in linea retta; ma in linea circolare.

5.°) Il cerchio dell'anima è diviso in due cerchi, uniti in due punti, e l'uno dei cerchi è suddiviso in altri sette cerchi, perchè i movimenti dell'anima debbono coincidere coi giri del cielo.

Ed ora veniamo alla critica, la quale noi, e per seguire il metodo adottato nella esposizione, e per maggior chia-

(1) id., I, c. 3°.
(2) Il Trendelenburg, nel suo commento al testo di Aristotele, pagina 206, riduce a quattro i punti capitali dell' esposizione aristotelica: « Sunt autem haec quatuor quae Aristoteles recte judicavit, *primum* corpus animae motibus moveri, *deinde* eam ex elementis constare, *tum* ita esse divisam, ut numeros armonicos in quibus omne verum inest, habeat, *denique* ita esse comparatam, ut eosdem ac coelum habeat motus. »

A noi invece è parsa più conforme al testo del filosofo greco la divisione in cinque punti, rilevando così la distinzione, che di fatto esiste, tra il 4° ed il 5°.

rezza, divideremo anche in parti, notando però che Aristotele, nella critica, non segue l'ordine dell'esposizione, nè a noi è concesso di farlo, perchè spesso gli argomenti son così concatenati l'un con l'altro, da riuscire impossibile il disporli con ordine diverso.

1) Anzi tutto, Platone, secondo Aristotele, avrebbe riguardata l'anima come composta di elementi e dei medesimi elementi che costituiscono i corpi, e poichè questi sono estesi e divisibili, l' anima sarebbe stata sostanza estesa e divisibile anch'essa. Nè questo soltanto: Platone nel discorrere dell'anima, a cui attribuisce un moto circolare, non intende già dell'anima sensitiva ed appetitiva, ben sì della intellettiva, della *mente* cioè, a cui solo può riferirsi il moto circolare. Or non è bene, osserva Aristotele (1), che l'anima si dica una grandezza, giacchè per anima si vuol significare la mente stessa.

2) E la mente non è una grandezza, chè sebbene sia una e continua, non è tale a guisa dei corpi, ma come il pensiero, che è uno e continuo a somiglianza del numero, che è costituito dal succedersi degli atti cogitativi di cui è composto. Non ebbe dunque ragione Timeo nel dire che la mente è un continuo propriamente detto: essa è un continuo senza parti e senza grandezza (2).

3) E non può essere una grandezza la mente, anche per un'altra ragione: come, di fatti, penserebbe la mente, se fosse tale ? Col porsi tutta quanta a contatto con l'oggetto, ovvero una qualunque delle sue parti ? E questa parte sarebbe, alla sua volta, una grandezza, ovvero un punto, se pure il punto può dirsi una parte ? (3).

Nel primo caso, se l'anima cioè, per conoscere, debba tutta quanta venire a contatto con l'oggetto, debba sta-

(1) id., § 12.
(2) id., § 13.
(3) id., id.

bilire il contatto in tutta la sua circonferenza, che sarà il contatto per mezzo di ciascuna parte ? E come il divisibile può conoscer l'indivisibile, e questo quello ? (1).

E nel secondo caso, se per oonoscere basta il contatto di una sola delle parti dell'anima con l'oggetto, quale necessità v' è ch' essa si mova in circolo o che abbia una grandezza estesa e continua ? Se invece il contatto deve avvenire con le diverse parti, molte od infinite volte dovremmo noi conoscere l' oggetto ; e pure la conoscenza di un oggetto non è possibile che una volta sola (2).

E se finalmente, per conoscere, la mente dovesse porsi in contatto con gli oggetti, nei suoi diversi punti, poichè questi sono infiniti di numero , quella non potrebbe mai tutti percorrerli.

In tutti i diversi casi , si riesce dunque all' assurdo , volendo spiegare la possibilità della conoscenza per mezzo della mente considerata come grandezza.

4) Inoltre, se la mente è un cerchio, di cui la circolazione è il pensiero, poichè nel nostro caso il movimento è eterno , anche il pensiero sarà eterno : esso non avrà ne cominciamento, nè fine, nè principio, nè limiti (3).

Ora l' esperienza ci dimostra proprio il contrario , osserva Aristotele. Tanto i pensieri pratici , quanto i teorici ci si manifestano come limitati : i primi, perchè hanno una fine fuori di sè ; i secondi , perchè son circoscritti dagli elementi logici del ragionamento. Questi principii razionali sono le dimostrazioni e le definizioni ; le dimostrazioni muovono da un principio ed hanno, in qualche modo, termine nel sillogismo e nella conclusione; che se non hanno un limite pur non si ripiegano certamente al loro principio , ma sempre assumendo un termine medio

(1) id., § 14.
(2) id., id.
(3) id., id.

ed un minore estremo procedono per linea retta, mentre la circolazione ritorna sempre al suo principio.

Le definizioni poi hanno tutte un limite (1); e questo concetto aristotelico è reso più chiaro da un passo degli Analitici posteriori, in cui è detto che non si puó tutto definire, se no si andrebbe all' infinito: risalendo di termine in termine bisogna bene arrestarsi ad un punto (ἀνάγκῄ στῆναι) (2).

5) Un' altra difficoltà deriva da ciò, che ammettendo il moto circolare dell' anima, poichè la circolazione si ripete più volte, si ripeterebbe così più volte e di necessità la conoscenza dello stesso oggetto (3).

6) Importante ed acuta è l' osservazione che segue, sebbene anche questa non giustamente rivolta contro Platone. Dice adunque Aristotele che il pensiero ha piuttosto analogia col riposo, col soffermarsi (ἐπίστασις), che con il moto: altrettanto dicasi del sillogismo (4). « *Cogitatio res quasi defigit et sensuum motum cohibet, ut certa existat notionis forma* », così giustamente il Trendelenburg (5) interpreta il profondo pensiero di Aristotele, respingendo la puerile interpretazione di Filopono e di Temisto, secondo i quali la mente avrebbe avuto bisogno di quiete e di tranquillità perchè pensasse rettamente (6).

È il riposo, è il soffermarsi dell' intelletto, dice Aristotele, nella Fisica (7), quello che noi chiamiamo sapere e pensare. O per servirmi di un linguaggio aristotelico: l' ἐπιστήμη (la scienza) e il τὸ κριτικόν (il giudicare) non son possibili, nel turbinoso succedersi delle nostre rappresen-

(1) id., § 15.
(2) Ar., 83. b. 6, 84. a. 3.
(3) Ar., 83. *De an.*, I, c. 3. § 16.
(4) id., § 17.
(5) Tr, o. c., p. 213.
(6) id., id.
(7) VIII. 3. 24. 7b, 11.

tazioni, se la psiche non si soffermi (ἵστησι). Intuizione genialmente profonda questa, resa anche più manifesta dal riscontro tra il pensiero e il sillogismo: la conclusione del sillogismo par che arresti il moto del pensiero, che è, dirò così, riuscito a riavvicinare gli estremi, passando dall' uno all' altro: non è difficile, a chi ci si provi, un'appercezione volontaria di questo carattere speciale di uno stato della nostra coscienza.

7) Ma v' ha di più ancora, ripiglia Aristotele, in un linguaggio così serrato che riesce quasi addirittura oscuro, per soverchia concisione e per diversi sottintesi: in ogni essere, l' esercizio spontaneo della sua funzione essenziale non può riuscir penoso, ma piacevole: il contrario si dica dell' esercizio per costrizione: il pensare quindi, per l'anima, costituisce un benessere. Ora non ammettendo, come fa Platone, che l' essenza dell'anima consista nel moto, e ritenendo invece, come lui, che il moto le venga dal di fuori e determini l' esercizio della sua funzione essenziale, il pensare, in tal caso, non sarà il risultato d' un esercizio spontaneo, ma per costrizione: non sarà quindi per l' anima un benessere, ma un malessere (1). Tale par che sia il ragionamento del filosofo, se lo abbiamo ben inteso.

8) Dolorosa cosa è altresì per l' anima l' essere unita indissolubilmente col corpo; mentre da questo essa dovrebbe staccarsi, come suol dire Platone e molti altri ancora (2).

9) Nè si comprende, prosegue Aristotele, la necessità del moto circolare del cielo, giacchè di questo moto non potrebbe esser causa l'anima e molto meno il corpo: non l'anima, perchè, secondo Platone, si muove circolarmente,

(1) id., § 18.
(2) Ar., id., § 19.

e neppure il corpo, che dall' anima riceve tal movimento (1).

Questo ragionamento si potrebbe, per maggior chiarezza, ridurre al seguente dilemma: o il moto dell' anima è accidentale, o è naturale: se è accidentale, come vorrebbe Platone, non si spiega il moto circolare del cielo, se invece è naturale, sarebbe, come vuole Aristotele, un moto in linea retta: nell' uno e nell' altro caso riesce inapplicabile il moto circolare platonico.

10) E finalmente non si può dire, conchiude Aristotele, che il moto dell' anima sia il circolare, sol perchè è il più perfetto: bisognava ben si dicesse che Dio impresse all' anima tal moto, perchè per l' anima era preferibile il moto alla quiete, il moto circolare a quello in linea retta (2).

Oltre a queste osservazioni particolari sulla psicologia platonica, delle quali infine esamineremo il valore, Aristotele chiude il terzo capitolo con alcune considerazioni generiche di grande importanza e che noi riporteremo testualmente.

In questa dottrina, osserva il filosofo (3), e nella maggior parte delle altre intorno all' anima, si rinviene questo di strano (ἄτοπον): adattano e pongono l' anima nel corpo senza determinare altresì per qual cagione e come il corpo la contenga, benchè ciò paia necessario; difatti, nella comunanza tra due elementi, l' uno è attivo, l'altro passivo, l' uno è mosso, l' altro muove, e di queste relazioni niuna si ritrova tra gli esseri che stian tra loro in un rapporto casuale.

Si pongono a dire qual cosa sia l' anima e non si curano per niente della definizione del corpo che la con-

---

(1) Ar., id., § 20.
(2) id., § 21.
(3) id., § 22 e poi 23.

tiene, quasi che un' anima qualsiasi penetri, così, a caso, in un corpo che la ricetti, secondo i miti pitagorici: pare invece che ogni corpo abbia una particolare forma e figura. Costoro dicono cosa presso che simile a quella di chi affermi che l' architettura si avvale dei flauti come suoi istrumenti: è necessario invece che l' anima adoperi il corpo, così come ogni arte i propri istrumenti.

§ 3.º

Alla critica della dottrina platonica segue, dapprima, quella delle opinioni di coloro che considerarono l'anima come un' armonia (c. 4, § 1-8); di poi la confutazione di quelli che riguardarono l' anima come un numero semovente (c. 4. § 15-22), o come un numero (c. 5. § 1-3); e finalmente la critica di coloro che dissero l' anima constare di elementi (c. 5, § 6-22). Riassumeremo brevemente queste diverse critiche, raggruppandole in tre diverse categorie.

Coloro i quali ritengono che l'anima sia un'armonia adducono a sostegno della loro tesi questo, che l' armonia è una mescolanza ed un contemperamento dei contrari, così com' è il corpo (1).

Aristotele non dice a quali filosofi appartenga siffatta opinione, che anche Platone (2) riporta e combatte facendola sostenere da un discepolo di Filolao. A costui l' attribuisce Macrobio (3), riferendola anche ai Pitagorici, ai quali poi è attribuita recisamente da Filopono (4). Certamente devesi supporre sia stata un' opinione a bastanza

---

(1) Arist., id., c. 4. § 1.
(2) Pl., Fedone, 85. E.
(3) *Somn.*, I, 14.
(4) Philop., *De an.*, B. 15.

popolare, ai tempi di Aristotele, il quale non solo dice che per molti era non meno persuasiva delle altre (1), ma dichiara di averla già discussa nelle pubbliche conferenze (τοῖς ἐν κοινῷ γιγνομένοις) (2), se, come a me sembra, seguendo il Torstrik (3), in tal modo bisogna intendere le parole del testo aristotelico.

a) Contro coloro che sostennero l'anima consistere nell'armonia, Aristotele ragiona a questo modo:

1.° L'armonia è proporzione o composizione degli elementi di un miscuglio; l'anima non può essere nè l'una, nè l'altra (4).

Cerchiamo di chiarire questo argomento, un pò troppo conciso e recisamente negativo; nel quale è sottinteso il principio che ciò che viene soprattutto attribuito all'anima è il moto, e poichè ogni rapporto ed ogni composizione esclude il movimento, se si considerasse l'anima come un'armonia le si verrebbe a negare il moto. Il paragrafo seguente (5) svolge quindi e completa il precedente.

Ma perchè ogni proporzione ed ogni composizione escludono il moto?

Un rapporto, dice Aristotele, nella Fisica (6) e nella Metafisica (7), è un limite, ed ogni limite, appunto perchè limitato e quindi indivisibile, esclude il moto.

Inoltre ogni composizione o è una σύνθεσις o è una μῖξις: nella σύνθεσις, gli elementi che la costituiscono occupano tutti una posizione nello spazio e, benchè riavvicinati l'uno all'altro, ciascuno conserva le sue proprietà distinte; nella μῖξις, degli elementi che la compongono, alcuni sono attivi, altri passivi, e tutti si trasformano in modo che ne risulti una totalità differente dai singoli componenti: nel primo caso si ha rapporto semplicemente numerico, nel secondo nna proporzione tra gli elementi integranti (1).

(1) Philop., id.
(2) id., id.
(3) Torstrik, l. c., p. 123.
(4) Arist., id., § 2.
(5) id., § 3.
(6) Aristotele, Fisica, VI.
(7) Met., XI, 1060 6-15.

L'anima dunque non può considerarsi come un rapporto, perchè le si negherebbe il moto, e neppure come una composizone, perchè sarebbe un risultato di elementi integranti e non una essenza e un principio di moto. E poichè ogni armonia è un rapporto od una composizione, l'anima non può in nessun caso essere considerata come un'armonia.

Tale a me sembra il ragionamento del filosofo greco.

2.° Sarebbe più conveniente, prosegue Aristotele, riferire l'armonia alla sanità od ai pregi corporei anzichè all'anima (2).

In altri termini: se l'armonia si deve considerare come l'essenza di qualche cosa, potrà ben esser l'essenza delle qualità corporee, come la sanità, la forza, la bellezza, non già dell'anima, che non è nulla di corporeo.

3.° E che l'anima non sia un'armonia si rivela anche da questo, che se alcuno volesse ridurre le passioni ed azioni dell'anima ad una delle armonie che si conoscono, difficilmente ci riuscirebbe (3). Vale a dire, se l'essenza dell'anima è l'armonia, alle diverse specie di armonie, la lidia, per esempio, la frigia, la dorica e la gionica, dovranno rispondere le diverse passioni ed azioni dell'anima, e chi conoscesse le une dovrebbe conoscere ancora le altre e viceversa.

4.° Quest'ultimo argomento riassume in parte, ed in parte completa i precedenti. Se l'anima fosse un'armonia, dovremmo a quella attribuire gli stessi significati che a questa.

(1) Met., XIV, 1092 a. 24.
(2) Arist., *dv an.*, § 4.
(3) Arist., id., § 4.

E l' armonia, dice Aristotele, non si può intendere che in due sensi, o come combinazione delle grandezze stesse che compongono gli esseri che hanno movimento e solo nello spazio, combinazione, in cui le grandezze combaciano in modo che nulla più d' intermedio possa fra loro aver luogo; ovvero come espressione della proporzione in cui stanno tra loro i componenti di un miscuglio. Ora dell' anima, così nel primo come nel secondo significato, non si può predicare l' armonia. Non si può predicarla nel 1.°, perchè mentre le parti di un corpo si connettono tra loro in varie guise, non si riuscirebbe a spiegare in qual maniera entrerebbero in composizione il *noo*, *l'estesi* e l' *oressi* (1). E neppure si può considerare l' anima nel 2.° senso, come proporzione del miscuglio, perchè questa proporzione nei corpi varia a seconda della natura degli elementi ed allora seguirebbe che per tutto il corpo dovrebber essere più anime, posto che tutte le cose nascano dalla mescolanza degli elementi e la proporzione di cosiffatta mescolanza sia l' armonia, l' anima (2).

Nel conchiudere la sua critica contro le dottrine che fanno dell' anima un' armonia, Aristotele rivolge le medesime osservazioni contro la dottrina di Empedocle. Questi, ei dice, sostiene che ciascun corpo è ciò che è, in virtù di una determinata proporzione, nella quale coesistono fra loro gli elementi che la compongono (3). E qui noto che la teoria empedoclea è riprodotta con maggior determinatezza che non sia nel capitolo 2.°, dove è detto semplicemente, come s' è visto di sopra, che l' anima è formata di tutti gli elementi, di cui ciascuno è un' anima.

(1) Arist., idem., § 5.
(2) Arist. id., § 6.
(3) Arist., *de an.*, id., § 7.

Orbene, ribatte Aristotele, l' anima è essa questa proporzione od è qualcos'altro che inesiste nelle membra? (1). Inoltre, poichè, come è noto, nella dottrina empedoclea, l' amicizia (φιλία) è principio di raccoglimento e di unificazione degli elementi, dal che risultano le cose, Aristotele osserva: l' amicizia è essa causa di un miscuglio qualsiasi, o di un miscuglio combinato secondo una determinata proporzione? Ed è essa l' amicizia una tale proporzione, ovvero sarà qualcos' altro diverso dalla proporzione? (2).

La critica è sottilissima: se l' amicizia, di fatti, produce, per Empedocle, una combinazione qualsiasi di elementi, a spiegare la proporzione e l' armonia fra le cose vi sarà bisogno di un' altra causa; se invece l' amicizia è essa stessa il rapporto ed è la causa dell' armonia in alcune cose, come si spiegherebbe la mancanza di armonia in altri esseri? Nel primo caso bisognerebbe cercarla la causa, nel secondo verrebbe meno il concetto universale ed essenziale di tutto quanto il sistema empedocleo.

Ed Aristotele conchiude la sua critica con due osservazioni generali contro la teorica dell' armonia.

Se l' anima, ei dice, è qualcosa di diverso dalla proporzione del miscuglio, perchè, togliendo, per es., alla carne ed alle altre parti dell' animale ciò che le fa esser tali, l' anima si distrugge?

Ed inoltre, se l' anima non è il rapporto stesso del miscuglio, perchè questo rapporto sparisce col disparir dell' anima? (3).

b) Segue la critica di coloro che considerarono la psiche come un numero semovente.

(1) Arist., id., 7.
(2) id., 7. V. trad. Barco.
(3) id., § 8.

1.° Costoro, dice Aristotele (1), non solo incorrono nelle medesime difficoltà di quelli che considerano l' anima in moto, ma ancora in altre particolari che derivano dal riguardarla come un numero. Concepire un' unità in moto è impossibile; nè si potrebbe spiegare da chi ed in che modo sarebbe mossa questa unità così posta, senza parti e quindi senza qualità differenziali, le quali sarebbero indispensabili al moto, in tutti i casi.

Contro chi sia rivolta questa critica d'un rigore logico veramente mirabile noi non possiamo dire con certezza: probabilmente, secondo l'opinione di Plutarco (2), si riferisce a Senocrate, che concepì l' anima come il legame dell'unità e della diade indefinita, da cui derivano i numeri: l' unità ei considerò come principio dell' identità, del riposo; la diade come principio del movimento e del cangiamento.

A rendere più chiaro il ragionamento di Aristotele, ricorderemo due passi della Fisica e della Metafisica. Ogni mobile suppone un esteso divisibile, ed ogni moto si compie necessariamente nello spazio; ora l'unità è assolutamente indivisibile, senza distinzione di parti, senza collocazione nello spazio; se quindi le si attribuisse il moto verrebbe alterata la sua natura e vi si apporterebbero delle differenze, per le quali cesserebbe di essere un'unità indivisibile (3).

2.° Inoltre: l'anima sarebbe, secondo Senocrate, un'unità: un'unità non può con altre avere alcuna differenza, tranne di posizione, ed un' unità avente una posizione è un punto (4). Ora se l'anima esiste in un corpo ed in ogni corpo sono punti, i punti dell' anima, e quelli del corpo saranno diversi o identici?

---

(1) Arist., id., § 16.
(2) Plutarco, *De an. procrea.*, I, 5 e 2. *Quaest. Plot.*, IX, 1.
(3) Fisica, VIII, 5. Metaf., XIII, 8, 1084, 6-26.
(4) Arist., *De an.*, 4-17, V. Barco, p. 42, nota 2.

Se diversi, in ogni parte del corpo essendovi l'anima, in ogni punto coesisteranno due punti; e se due, perchè non ve ne potranno essere anche in numero infinito? Giacchè le cose, il cui spazio è indivisibile, sono pur esse indivisibili e quindi non occorre, per quelle, maggiore spazio a essere in due o ad essere infinite.

Se per contro i punti dell'anima sono identici con quelli del corpo, cioè il numero dei punti del corpo è l' anima stessa, siccome ogni corpo ha punti, così ogni corpo dovrà avere un'anima.

Ma ciò è falso, dunque è pur falso che l'anima sia un numero semovente (1).

3.° E l' anima non può essere un numero anche per un'altra ragione: se da un numero io sottraggo un altro, ottengo un terzo numero diverso dal primo; se invece da una pianta o da alcune specie di animali io stacco una parte, quando questa continua a vivere, par che possegga un'anima specificatamente identica all'anima della pianta o dell'animale primitivo (2).

Aristotele qui fa sua la dottrina platonica, per combattere quella di Senocrate; Platone difatti considera ciascun numero come un'unità specificatamente distinta, che è un prodotto di un raccoglimento ideale dello spirito, il quale per tal modo crea un'unità novella e differente dalle altre analoghe.

4.° Inoltre se si considera l'anima come un numero, la si considera come un'unità di unità, come una sintesi di punti, giacchè non pare ci debba essere differenza alcuna tra il dire unità semplici o piccoli corpuscoli. Ma allora tra queste unità estese o punti ed i corpuscoli o atomi di Democrito non vi sarebbe differenza di sorta:

---

(1) *De an.*, 17, 20 e 21.
(2) Id., 4, § 18.

l'anima diverrebbe così un gruppo di atomi, sarebbe semplicemente un *quantum*. E poichè la quantità non può produrre la qualità, ed il moto è una qualità, bisognerebbe ammettere un principio movente differente dal numero stesso, vale a dire, un altro principio motore differente dall' anima, il che è assurdo, perchè è l' anima appunto quella che è considerata come alcunchè potente a muovere le unità. Non si può adunque considerar l' anima come un numero, senza cadere nell'assurdo.

Tale a me sembra il significato del ragionamento di Aristotele (1).

5.° Ancora: Il punto non si può considerare, se non per semplice astrazione, come separabile dalla linea, e neppure questa dalla superficie e la superficie dai corpi: come dunque si viene a dire che l' anima si separi e si sciolga dal corpo se la si considera come un punto? (2).

Questi sono gli argomenti speciali che Aristotele rivolge conrto la dottrina di Senocrate, contro cui fa, nel principio del capitolo seguente, alcune considerazioni generali. Notiamo intanto che gran parte di questi argomenti cadrebbero se il moto nell'anima, in Senocrate, fosse soltanto in potenza, secondo l'opinione di Plutarco (3).

Ecco ora come il filosofo completa e riassume la sua critica. Tutti quelli che considerano l'anima come un numero semovente ritornano, in fondo, all' opinione di Democrito (4), la quale è stata dimostrata erronea.

E vi ritornano, prosegue Aristotele, commettendo nn errore tutto loro particolare (5). Imperocchè Democrito aveva parlato di sfere piccole e non di unità, mentre costoro, per dare il moto alle loro unità, debbono considerarle come dei punti (1).

(1) Arist., id., § 19.
(2) id., § 22.
(3) Plut., de An. Procr., I, 2, 3.
(4) Arist., id., c. 5, § 1.
(5) id., c. 5, § 1.

Coloro che dicono l'anima essere una specie di corpo, poichè l'anima è presente in tutto il corpo, son costretti di ammettere che coesistano due corpi nello stesso luogo, il che è assurdo.

Quelli che dicono che l'anima è un numero son costretti ad ammettere la coesistenza di più punti in un sol punto e che ogni corpo abbia un anima, a meno che non vogliano cadere nella contradizione di supporre che il punto dell'anima costituisca una specie di numero differente dalla specie dei punti corporei (2).

E finalmente quale è la diversità tra la dottrina di costoro e quella di Democrito? Qual differenza tra il dire che sono corpuscoli rotondi, o il dire che sono monadi, unità, aventi grandezza, o semplicemente unità in moto? Nell'uno e nell'altro caso è sempre necessario che il corpo si muova col muoversi di questi elementi (3).

Con la definizione del numero semovente non solo non si coglie, dunque, il concetto essenziale dell' anima, ma neppur ciò che v'è in essa di accidentale: il che apparirebbe manifesto qualora con tal concetto si volessero spiegare le azioni e le passioni dell'anima: col moto e col numero non si riuscirebbe neanche a determinarle (4).

c) Sin qui Aristotele ha esaminato le opinioni di coloro che ritennero l'anima un'armonia od un numero semovente.

Resta ora la terza maniera, se cioè si possa dire che l'anima consti di elementi. A questo concetto dell'anima pervennero, osserva Aristotele, coloro che erano spinti dal

(1) Arist., id., id., V. Temist., p. 58.
(2) id., c. 5, § 1.
(3) id., c. 5, § 2.
(4) id., c. 5, § 3.

bisogno di spiegare la conoscenza, così sensibile come intellettiva, la quale non sarebbe, secondo loro, possibile, senza la similitudine tra gli elementi delle cose e gli elementi dell'anima (1).

Ma, osserva ancora, oltre agli elementi semplici, v'è un mondo di cose esistenti, che derivano dalla combinazione degli elementi (2). E poichè le cose composte dagli elementi sono un tutto a sè, risultante sì, ma differente dagli elementi che lo compongono, come si farebbe a conoscer queste cose, anche ammettendo che l'anima senta e conosca ciascuno degli elementi? (3). Gli elementi in ciascun essere non son disposti in un modo pur che sia, ma in una determinata proporzione e composizione. Dovrebbero inesistere nell' anima anche i modi e le proporzioni, onde si combinano gli elementi nelle cose; il che non solo è impossibile, ma non val la pena che si discuta (4).

Potremmo ancora considerare gli elementi come principii dell' essere: in tal caso, poichè l'essere può riguardarsi in più sensi, cioè come sostanza individuale, come qualità, quantità o qualcun'altra delle categorie stabilite, in qual senso bisogna attribuire l' essere all' anima, dovremo forse dire che l'anima risulta da tutte queste categorie o pur no? (5). Delle quattro categorie che si possono predicare dell' anima, le due prime appartengono piuttosto alle essenze, le due ultime alle azioni: bisognerà attribuire l'essere all'anima nel senso delle due prime, o delle altre categorie?

Contro la prima ipotesi Aristotele obbietta che non pare che vî sieno elementi comuni a tutte le categorie, e contro la seconda osserva che, dato che l'anima constasse di categorie soltanto, non si potrebbe spiegare come essa conoscerebbe le cose, delle quali si predicano le altre categorie. Ci sarebbe un'ultima ipotesi, quella cioè di dire che di ciascun genere di cose si danno elementi e principii particolari, dei quali si comporrebbe l'anima. Ma è impossibile, oppone Aristotele, che dagli elementi, dal *quanto*, risulti una sostanza e non un quanto. L' anima così sarebbe un *quale*, un *quanto* ed una sostanza, il che è assurdo (1).

(1) Arist., id., § 5.
(2) id., id.
(3) id., § 6.
(4) id., id.
(5) id. § 7.

Ed è strano ancora, soggiunge il critico, che mentre si dice che il simile sia impassibile da parte del simile, si ammette poi che il simile si sente e si conosce col simile; perchè si suppone che il sentire, l' intendere ed il conoscere corrispondano a stati passivi dell'anima in moto! (2).

Così, per esempio, Empedocle compone l'anima di elementi corporei e spiega la conoscenza con un rapporto di similitudine tra elementi esterni ed interni; sicchè si potrebbe, con la sua teoria, pervenire a questo assurdo che anche ciò che v' ha di più terreo nel nostro corpo, per esempio le ossa, i capelli, ecc. è atto a sentire e conoscere il simile (3).

E poi nei principii risiederebbe la maggiore ignoranza; perchè essendo composti d'un solo elemento non potrebbero conoscere che una cosa soltanto, e Dio, ad Empedocle, appare difatti come il più stolto di tutti gli esseri, perchè a lui sarebbe ignota sempre la contesa, che è elemento noto a tutti (4).

Inoltre tutti gli esseri dovrebbero essere animati, perchè

(1) Arist., id., § 7.
(2) id., § 8.
(3) id., § 9.
(4) id., § 10. V. Met., 1008. 3.

ciascuno risulta almeno da un elemento: in tutti ci sarebbe quindi la facoltà di conoscere (1).

Ed anche ammessa questa dottrina, quale sarebbe il principio unificatore degli esseri? Dovrebb'esserci alcunchè di superiore e di migliore dell' anima e, quel che è più, della mente, il che è impossibile (2).

Un altro scoglio, a cui vanno incontro tanto quelli che sostengono l'anima consistere nel moto, quanto quelli che la riducono agli elementi, è poi questo, che non possono comprendere nella loro definizione ogni anima: gli uni perchè non tutti i senzienti sono mobili; gli altri perchè non ogni essere vivente è capace di sentire e, molto meno, di pensare (3).

La qual difficoltà non si eviterebbe neanche se si volesse ritenere la mente essere una parte dell'anima, così come la sensibilità (4). E neanche si eviterebbe con la opinione dei carmi Orfici, secondo i quali l' anima dalla universalità delle cose, trasportata dai venti, entra negli esseri viventi nell'atto della respirazione, perchè ciò non sarebbe mai possibile per le piante, che non respirano (5).

E qui Aristotele combatte un' opinione che egli stesso attribuisce a Talete, che cioè l' anima sia diffusa nella universalità delle cose, per il che, forse, al fondatore della scuola ionica parve che l' universo forse pieno di Dei (6). Perchè, obbietta Aristotele, l' anima non rende esseri animati l'aria ed il fuoco in cui si trova? (7).

Perchè l' anima, nell' aria, non dovrebbe andar sog-

(1) Arist., id., § 11.
(2) id., § 12.
(3) id., § 13.
(4) id., § 14.
(5) id., § 15.
(6) id., § 17.
(7) id., § 18.

getta a distruggersi, come quella che è negli esseri viventi? (1).

Da qualunque parte ci volgiamo, troviamo quindi stranezze ed assurdi, e volendo spiegare il perchè alcuni han voluto attribuire l'anima agli elementi, Aristotele ragiona a questo modo: « Gli elementi sono causa della vita negli animali e siccome il tutto deve essere della medesima natura delle sue parti, così anche gli elementi dovrebbero essere animati; ma, ciò posto, anche l' anima dovrebbe essere assolutamente omogenea, perchè gli animali prendono l'anima ispirando parte dell'aria; se invece essa ha varietà di parti, ne segue che una parte dell' anima si troverebbe nell'aria, ed una parte no » (2).

Da tulta la precedente discussione si ricavano frattanto due conclusioni: 1° che il conoscere non è determinato nell'anima dal perchè essa si compone di elementi; 2° che non è giusto si dica che l'anima è in moto (3).

Oltre a questi errori particolari, altri gravi inconvenienti e lacune rileva Aristotele, nel chiudere il suo libro e la sua critica.

Tutte le diverse manifestazioni della vita, così vegetativa, come sensitiva e intellettiva, saranno esse compiute da tutta e medesima anima o apparterranno ciascuna ad una parte distinta della psiche? Ed il vivere dipenderà da una parte, da più o da tutte le parti della stessa? (4). Se, per esempio, una parte dell'anima sente e l'altra intende, come si riduce l'anima ad unità? Che se v'è qualcos'altro che riduce l'anima ad unità, questo sarà l' anima. E qui riappare di nuovo la stessa domanda e così all' infinito: a meno che non si voglia ammettere che quest' a-

(1) Arist., id., § 19.
(2) id., § 21. V. Barco, p. 51.
(3) id., § 22.
(4) id., § 23.

nima è un' unità, nel qual caso non si saprebbe spiegare perchè non si ammette subito che l' anima è una unità (1).

E v'è ancora un'altra questione intorno alle parti dell' anima: qual' è la funzione di ciascuna di queste parti nel corpo?

Se l' unità del corpo si deve riferire a tutta quanta l' anima, ciascuna parte dell' anima deve esercitare una parte distinta sur una data parte del corpo; or questo non pare possibile, perchè non si saprebbe difatti neanche immaginare qual parte del corpo andrebbe riferita alla mente (2).

D' altra parte con la divisione delle anime s' incorrerebbe in un altro scoglio: come si spiegherebbe il fatto che alcuni animali e le piante divise in parti pur vivono e l' anima della parte staccata è perfettamente identica all'anima del tutto? (3).

Queste ultime osservazioni della critica di Aristotele lo conducono ad annunciare il suo concetto generale dell'anima, della quale ei fa partecipi così gli animali, come le piante (4).

---

(1) Arist., id., § 24.
(2) id., § 25.
(3) id., § 26.
(4) id., § 27.

CAPITOLO III.

Considerazioni preliminari sulle dottrine psicologiche prearistoteliche.

1. — Abbiamo riassunto l' esposizione e la critica che Aristotele fa delle dottrine psicologiche anteriori ed ora, a poter meglio valutare lo studio del filosofo greco, faremo prima una rapida esposizione delle principali dottrine psicologiche del periodo presofistico, per dimostrare dove Aristotele sia fedele, dove no; e dove compia l'esposizione delle fonti originali o sia esso stesso una fonte per la conoscenza delle dottrine medesime.

Premettiamo intanto alcune considerazioni preliminari.

Le dottrine intorno all' anima nei filosofi greci del periodo prearistotelico rivestono un carattere prevalentemente naturalistico, in correlazione alla filosofia di quel tempo, in cui il concetto della natura non ha ancora assunto una significazione circoscritta, ristretta ai fenomeni ed alle forze e leggi puramente fisiche, ma abbraccia la sfera della realtà, nel senso più largo della parola, in quanto comprende gli elementi spirituali e materiali, riguardati da un medesimo punto di vista, quali risultano dalla riflessione su' dati sensibili.

Questo generale carattere dell' antichissima filosofia greca non solo si rileva nelle primitive scuole, ma anche, attenuato, in quelle posteriori.

I filosofi gionici, di fatti, tutto rannodarono intorno al concetto d'una materia, che riguardarono come vivente; i Pitagorici, pur sostituendo alla materia i numeri, a questi non attribuirono un' esistenza diversa ed indipendente dai fenomeni sensibili: nelle medesime concezioni degli Eleati, in cui appare quasi spiccata l' opposizione tra l'elemento

spirituale ed il materiale, pur si nota, in fondo, un processo di trasformazione della idea di materia nell' idea di essere. Così gli Eleati , come i Pitagorici non pervennero alla concezione delle proprietà essenziali dello spirito ed alla distinzione tra l' elemento spirituale ed il materiale.

Naturalistica è altresì lo dottrina di Eraclito, che nel concetto del fuoco sempre vivente unifica e il concetto di materia e quello di forza; nè spirituali posson dirsi ancora le forze motrici di Empedocle, che il sangue considerò come sostanza pensante e nell' uomo identificò l'elemento spirituale ed il corporeo. Nello stesso Democrito, il quale pur tenta di superare il relativismo oggettivo e realista di Protagora, percezione e pensiero son considerati come cangiamenti materiali che si producono nella sostanza psichica.

In Anassagora, per la prima volta, si manifesta la distinzione tra lo spirito e la materia, sebbene l' elemento spirituale ei consideri ancora come forza naturale e quasi sottile materia , come semplice potenza del mondo oggettivo.

La Sofistica segna , ad un tempo, il tramonto dell' antico naturalismo e la preparazione ad una novella orientazione del pensiero filosofico ellenico, che si delinea chiara e distinta nella dottrina socratica.

Per Socrate il punto di partenza d'ogni scienza, come d' ogni attività morale, è la conoscenza intellettuale; la vera scienza non può essere che la scienza delle idee; la realtà vera non esiste che nella forma.—E però la Sofistica non segnò soltanto la crisi del pensiero filosofico anteriore, ma altresì il passaggio dal problema dell'essere a quello del conoscere.

Socrate, di fatti, si propone il problema della conoscenza con l' intendimento di pervenire ad una soluzione positiva. Conoscere non è sentire, è pensare; l'essere, la realtà non

è dunque percezione, è concetto: la percezione come cangiante e mutabile non può essere oggetto di conoscenza; il concetto sì, perchè immutabile e permanentemente identico a sè stesso. Di qui la limitazione del sapere al mondo umano.

Socrate avea formulato una nuova regola del metodo scientifico, che Platone trasformò in un'intuizione idealistica obbiettiva. Poichè il vero sapere è quello per concetti e questi sono l' essenza delle cose, la realtà che noi possiamo veracemente conoscere è una realtà essenziale, distinta e diversa dalle cose sensibili, dalla materia. Di qui l' idealismo platonico, che implica un'irreconciliabile dualità tra le forme intellettuali ed i fenomeni sensibili, tra idea e materia.

Dal medesimo principio socratico e platonico, che l'esistenza reale è solo quella dei concetti, sui quali unicamente può fondarsi la scienza, e che la forma, concetto o idea, è l'essenza della realtà della cosa, piglia le mosse Aristotele, il quale impugna l'esistenza separata dell'idea dall'oggetto: di qui la profonda divergenza dal suo maestro e l'accanita e vivace critica delle idee platoniche.

Materia e forma, nello Stagirita, stanno tra loro nel rapporto di potenza ed atto; rappresentano un medesimo contenuto, ma in maniera diversa; la materia rappresenta una possibilità dell'essere, una potenzialità, una predisposizione di fronte alla forma, la quale è considerata non come staccata dalla realtà, ma come atto della materia e come esistente nelle cose stesse.

La dottrina aristotelica segna quindi la reazione al dualismo, sebbene essa stessa, sotto mutato aspetto, riproduca una posizione dualistica.

2. — Ma a determinare meglio il naturalismo della filosofia greca, specie del periodo presofistico, crediamo necessario rilevare un altro carattere delle dottrine di quel-

l' età ed è la tendenza dualistica, la quale si manifesta ben sì in forma più accentuata nella filosofia platonica, ma non è meno caratteristica delle dottrine più antiche della Grecia. Questo dualismo, che par contradica alle concezioni schiettamente naturalistiche di quei filosofi, è la nota saliente di quelle primitive interpretazioni ilozoistiche o materialistiche della natura. Gli è che le ricerche scientifiche e filosofiche, con cui s' inizia la filosofia greca, hanno come precedente storico una serie indefinita di tradizioni religiose e di opinioni diffuse ed accreditate nella coscienza popolare, nelle quali i fatti della natura son riguardati dall'analogia con i fatti umani.

L' ilozoismo, che molti degli antichi fisici professano, non è che una trasformazione delle opinioni e tradizioni intorno al principio che è sorgente di vita, di moto, di calore e che era detto anima; principio che vien prima rilevato ed esaminato nell'essere umano, poi nelle cose esterne e finalmente nel mondo, il quale, anch'esso, per analogia, è concepito come fornito di anima. La medesima origine ha avuto l' intuizione teleologica, che tanto influsso ha esercitato, dopo Socrate, sull' interpretazione fisica della natura.

I fatti psichici, presi in considerazione e classificati ancor prima che s' inizii ogni studio psicologico e filosofico propriamente detto, rappresentano il precedente manifesto o latente delle dottrine presofistiche, in quanto sono la sorgente di tutte quante le tradizioni popolari, che i filosofi di poi trasformarono nelle loro primitive concezioni psicologiche e metafisiche. Di qui deriva il loro carattere dualistico.

Non è ora il caso di discutere quanto sia storicamente esatta l' opinione dell' Herbart (1), il quale crede che, nella Storia della filosofia, la metafisica preceda la psicologia ed adduce come prova di ciò che i primitivi sistemi metafisici della Grecia si ebbero quando ancora la psicologia rivestiva una forma primitiva e rudimentale. Ma se si considera che il carattere delle antiche concezioni teologiche e mitiche della Grecia è antropomorfico e le divinità son già riguardate come personalità viventi e spirituali, e che sin nella Teogonia esiodea, accanto alle grossolane ed informi personificazioni delle forze della natura, si riscontrano le personificazioni e determinazioni più definite dell'anima umana, la distinziene tra lo spirito ed il corpo e la coscienza della superiorità dell'elemento spirituale sulla materia, si è indotti a pensare che le idee psicologiche abbiano preceduto nel loro sviluppo le concezioni metafisiche. Il che apparirà ancor più manifesto quando si ponga mente a tutte quante le distinzioni delle facoltà dell' anima, quali già si riscontrano nei poemi di Omero, di cui si è tentata perfino la ricostruzione d'una psicologia.

(1) Einleit.. § 13, p. 55. — Lo Chaignet, o. c., I, p. 3, crede invece che la psicologia, sin dalla sua origine, sia già quella che è per es-

Certamente nello spirito greco è manifesta la tendenza ardita e prevalente alla contemplazione della natura ed alle nozioni e proposizioni generali, fondate su incomplete ed insufficienti esperienze; ma non è men vero che presso tutti i popoli l' idea dell' anima è tra le più comuni e più diffuse, come quella che si rannoda all' animismo primitivo, che può dirsi, ad un tempo, il creatore delle religioni come delle idee psicologiche; epperò questa doppia sorgente è necessario che sia presa in considerazione quando si voglia rintracciare la genesi delle antichissime teorie psicologiche della Grecia.

senza, l'unione cioè della psicologia e della metafisica, unione inseparabile di due scienze che procedono compagne ed esercitano tra loro un vicendevole influsso, nelle origini come nel loro sviluppo.

3. — I limiti del presente lavoro c'impediscono di dimostrare in qual senso la religione ellenica abbia preparato lo svolgimento del pensiero filosofico e più specialmente delle idee psicologiche, e quali siano le attinenze dell'Orfismo e della religione dei misteri con la filosofia greca e quanti elementi psicologici contengano i carmi dei poeti orfici, e come le varie teogonie poetiche e le cosmogonie orfiche rappresentino nella loro forma più avanzata, com'è quella di Ferecide, un processo di preparazione ad una concezione generale e quasi filosofica delle cose.

Faremo soltanto alcune considerazioni, dalle quali apparirà manifesto uno dei tanti rapporti tra la religione e le idee psicologiche nella filosofia greca.

Il passaggio dalla teologia dei poeti alla filosofia propriamente detta, dalla credenza piena ed illimitata nella divinità alle concezioni astratte dei filosofi, non potè certamente svolgersi rapido ed improvviso. L'antica poesia religiosa avea popolato l' universo d' innumerevoli divinità, di cui Omero ed Esiodo erano i principali interpreti. E dico interpreti, perchè ogni divinità serviva a spiegare un fenomeno od una serie di fenomeni, ed il popolo greco, un dì creatore dell'Olimpo, ricorse poi a'suoi grandi poeti come a fonte sicura ed indispensabile. Questa credenza tranquilla dovea necessariamente esser turbata dal dubbio e dalla speculazione dei filosofi. Aristotele stesso e, prima di lui, Platone (1) avevano già osservato che probabilmente il principio di tutte le cose in Talete è una trasformazione astratta dell'antica teologia; se non che mentre questa non oltrepassa i limiti dell' antropomorfismo, la dottrina filosofica si solleva a poco a poco al di sopra della sfera umana e terrena.

Le idee religiose diventano così i primi germi dei prin-

(1) Arist., *Metaph.*, V, 938 E 20. — Plat, Crat., p. 402 B. — Teet., p. 152 E.

cipii metafisici e delle investigazioni dei filosofi. Come il bisogno di raggruppare intorno ad un principio unico tutti i fenomeni, di spiegarli, di trovarne una comune origine dette luogo alla creazione d'un mondo divino, così in un secondo periodo di riflessione, la stessa esigenza intellettuale fece ricercare in principii astratti la spiegazione del mondo, tanto umano quanto antropomorfo.

Questa trasformazione del panteismo in un ilozoismo panteistico è preceduta, nello storia del pensiero greco, da una trasformazione avvenuta nella religione. L'uomo, la natura e gli Dei formavano, in Omero, un tutto armonico, in cui l'eroe si solleva talvolta all'altezza della divinità e lotta con essa. Con Esiodo questa armonia vien rotta: gli uomini, per le antiche rivoluzioni, han perduto la loro primitiva felicità e tra il mondo umano ed il divino si va determinando un distacco insuperabile. A rendere possibile una relazione tra l'uomo e Dio eran quindi necessarii alcuni esseri intermediari, che partecipassero dell'umano e del divino: tale difatti è il significato e la missione dei *demoni* in Esiodo. Il popolo greco nel demone adorava un Dio familiare e quasi umano, un angelo, che gli serviva da condiscendente intermediario con la divinità.

Questi demoni noi li vediamo trasportati nella filosofia primitiva della Grecia, non però come semplici esseri divini, ma come forze animatrici dei diversi individui. Sono personificazioni indefinite ed indeterminate, che rappresentano una gran parte nella lotta che sorse man mano tra le antiche divinità dell' antropomorfismo ed i nuovi principii della filosofia. Con ciò non vogliamo dire che la primitiva filosofia si sia schierata contro la religione nazionale. Sia per convinzione, sia per prudenza, negli antichi filosofi si osserva più un lavorio di conciliazione e di purificazione che di opposizione netta e recisa. L'antropomorfismo dovette sembrare insufficiente, superficiale,

esteriore a' primi filosofi, i quali, a differenza dei poeti eroici, cercavano depurare la divinità di tutti i caratteri umani, e riguardarla come un principio unico di forza, sostituendo alla realtà sensibile un' idealità metafisica.

Quanta e quale possa essere stata l'azione intellettuale delle intuizioni religiose dell'Asia orientale e dell'Egitto su le dottrine greche del periodo presofistico non crediamo opportuno investigare, in questa nostra rapida e sommaria esposizione delle dottrine psicologiche di quell' età.

Rileviamo soltanto che la teoria psicologica, su la quale è più sostenibile che le intuizioni orientali abbiano esercitato un certo influsso è quella di Eraclito, di cui diremo a suo tempo.

4.—Ma a determinare i precedenti storici delle primitive teorie psicologiche della Grecia non bastano, come si è detto, le tradizioni religiose, è necessario ricorrere alle varie tradizioni popolari del concetto dell'anima.

Nella coscienza popolare i filosofi prearistotelici trovano già bella e formata la rappresentazione d' un' anima distinta dal corpo, rappresentazione ch'essi ripigliano e trasformano filosoficamente.

Queste tradizioni popolari si rannodano allo sviluppo dell'animismo primitivo, da cui è derivata la credenza in qualcosa che è in noi differente dal nostro corpo e dalla quale procede la vita ed il moto. L'idea dell'anima sorge quindi nell' individuo come idea d'un altro se stesso e si riferisce in seguito agli altri esseri. L' analogia coi popoli selvaggi è una conferma di questo fenomeno di duplicazione e di distinzione tra i due soggetti, avvalorato dalla distinzione costante tra un corpo che vive, sente e pensa ed un corpo morto, inerte ed insensibile. A questa rappresentazione primitiva d'un altro se stesso han dato luogo altresì i sogni, i quali concorrono a stabilire la distinzione tra una vita immaginaria più spirituale e la vita reale, con la credenza in un'altra individualità che non è l'ordinaria e che da questa può staccarsi ed alla medesima ricongiungersi.

Così nella coscienza popolare si va svolgendo l' idea d' un principio animatore e motore, d'un' anima considerata come spirito, soffio, ombra evanescente, fantasma; si formano le credenze in una vita futura, nella trasmigrazione delle anime e nell' esistenza indipendente delle medesime, quando siano separate dal corpo; e per un processo di riferimento analogico, sempre crescente, dall'anima individuale si perviene alla credenza d'un'anima cosmica.

Gli antecedenti storici quindi delle antichissime dottrine psicologiche della Grecia non sono soltanto le credenze religiose, ma altresì queste opinioni popolari intorno all'anima, le quali i filosofi, con lento lavorio trasformano in teorie scientifiche.

E noi vedremo, nel rapido esame delle dottrine psicologiche presofistiche, quanto il pensiero filosofico abbia attinto a queste opinioni, che formano talvolta non solo un antecedente, ma quasi il sostrato, gli elementi costitutivi, delle dottrine medesime.

I filosofi prearistotelici trovano quindi già formata, nella coscienza popolare, la rappresentazione dell' anima come distinta dal corpo e come causa dei fenomeni di moto e di coscienza, e però accettano, chi più, chi meno, il dualismo, tentando ciascuno di formulare una teoria scientifica del duplicato creato dalla fantasia del popolo.

L' animismo è, in fondo, il creatore primitivo così delle religioni come dell'idea dell' anima nella coscienza umana e però la psicologia greca, proponendosi il problema dell' anima, non fece che riprendere, con piena coscienza, l'analisi di un problema che l'animismo avea creato per un processo inconscio.

5.—In tutto quanta la filosofia greca prima di Aristotele prevale quindi la tendenza dualistica, della quale la teoria psicologica di Platone ci offre la forma ultima, più completa e più filosofica.

Platone, difatti, sale sino al concetto dell' anima del mondo, cioè sino al punto culminante della teoria animistica popolare e da questa discende alle anime individuali ed alle loro funzioni e parti.

Di fronte a siffatta posizione, la teoria aristotelica rappresenta quasi un punto di conversione nella psicologia greca: segna non soltanto un' inversione del punto di vista platonico, ma, in certo modo, una reazione al dualismo psicologico anteriore.

Aristotele piglia le mosse non dal concetto dell'anima come interamente differenziato, ma dall'organismo, di cui la psiche è riguardata come una funzione: l' anima, per lui, non è più l' altro delle teorie animistiche primitive, ma è parte integrante del corpo, del corpo organico, cioè, che dalla sua potenzialità va alla determinazione concreta della vita.

Quanto abbiamo detto così del dualismo prearistotelico come del monismo di Aristotele va inteso però con una certa riserva. Il problema dell' anima, massime nel periodo presofistico, segue uno sviluppo vario e quasi indipendente, in correlazione ai diversi sistemi filosofici (1): l' anima è quasi sempre considerata come un prodotto dei fattori di cui si forma il mondo, e l'uomo e l'anima, appena distinti nella loro essenza, sono riguardati come parte della natura: di qui la varia orientazione nella soluzione del problema psicologico, a secondo che nel sistema prevalga la tendenza ilozoistica o materialistica.

(1) Il Siebeck (Geschichte d. Psychol.), nella prima parte del I. volume, dimostra appunto come nelle diverse scuole e nei vari filosofi fino all' età della Sofistica sia proposto e risoluto il problema dell' anima in maniera tutta propria e particolare da ciascuno.

La stessa dottrina dell'anima aristotelica, in cui invece prevale la tendenza monistica, risente della dualità inerente a tutto quanto il suo sistema. Perchè posto il dualismo tra materia e forma e posta l' evoluzione teleologica, in cui il fine è causa, il fine che è prima della cosa che lo realizza, l'entelechia, cioè l'anima, dev'essere anch'essa un'essenza, una sostanza, una causa, non una funzione o un effetto.

Ma pur rilevando questa intrinseca oscillazione del pensiero aristotelico è necessario riconoscere che la sua dottrina dell'anima rappresenta lo sforzo più vigoroso del pensiero greco verso il monismo psicologico e che nella scuola di Aristotele comincia il primo materialismo psicologico nel vero senso scientifico.

Che se con Socrate e più specialmente con Platone la psicologia acquista un valore ed un' importanza tale da trovare il suo posto nella scienza filosofica, il vanto di aver costituito la psicologia come scienza speciale spetta ad Aristotele. Il quale, per primo, considerò lo spirito ed il corpo non come contradittori, ma come correlativi nella natura umana, superando, in gran parte, il dualismo anteriore; e le varie manifestazioni della vita e del pensiero seppe distinguere e porre ad un tempo in correlazione tra loro, in modo che il suo concetto dell' anima oltrepassa i limiti della sfera umana ed abbraccia tutte quante le manifestazioni della vita.

CAPITOLO IV.

Breve esame delle principali dottrine psicologiche nel periodo presofistico: La scuola gionica.

In questa nostra esposizione non ci proponiamo lo scopo di esporre storicamente le dottrine psicologiche presofistiche, ma principalmente di porre in rilievo il loro rapporto con l'esposizione critica di Aristotele, e solo più lungamente ci fermeremo su quelle dottrine o sull'interpretazione di quella parte delle medesime, che abbiano una particolare importanza o in cui ci è parso di essere pervenuti a qualche conclusione alquanto diversa da quella comunemente accettate.

Certamente, per lo scopo che ci siamo proposto e per i limiti che c' impone l' esposizione critica di Aristotele, non ci è concesso di seguire nel suo vincolo, diremo, interno lo svolgimento storico delle dottrine psicologiche ed esaminarle largamente nelle loro relazioni con le tradizioni religiose e col concetto popolare dell'anima, rilevando la trasformazione e l'elaborazione filosofica di questo concetto.

Ci limiteremo quindi ad un'esposizione breve e parziale. E cominciamo dalla scuola gionica.

1.°

TALETE.

È nota l'opinione di Aristotele che con Talete s' inizii la serie dei fisici antichi (1), benchè si debba ritenere

(1) Metaf., I, 3, 893, 6, 20.

che gli studi di filosofia naturale abbiano avuto un lungo periodo di elaborazione anteriore al filosofo milesio e, in generale, a tutta quanta la scuola gionica. La teoria di Talete, che rappresenta il primo e però importantissimo tentativo di ritrovare in un principio naturale unico ed universale l'esplicazione di tutt' i fenomeni, non ci è stata tramandata da alcuno scritto. La ricostruzione delle opinioni di lui è quindi fondata su tradizioni non sempre sicure, e le stesse testimonianze di Aristotele, che è la fonte più autorevole di queste antichissime dottrine, sono insufficienti e rivelano spesso l'esitazione di linguaggio di chi riferisce ciò che raccoglie da sorgenti incerte ed indirette.

Secondo Talete l'acqua è la materia da cui tutto deriva; è l'elemento primitivo e costitutivo di tutte le cose; è sostanza che permane eternamente identica nella sua natura, mentre sono cangianti le forme e le proprietà delle cose. A questa teoria il filosofo sarebbe stato indotto, secondo la congettura personale di Aristotele, dalla considerazione che ogni nutrizione è umida, che i semi germogliano nell' umidità e che dall'umido deriva lo stesso calore vitale (1). Congettura probabile questa, com' è verosimile, fra le altre, quella che il filosofo di Mileto abbia considerato la materia primitiva e la natura in genere come animata e le forze naturali abbia riferito a delle divinità viventi, di cui egli ammetteva fosse pieno il mondo (2).

È una concezione ilozoistica, a cui strettamente si collegano le idee psicologiche attribuite al filosofo, delle quali Aristotele è unica fonte.

Che cosa è l'anima per Talete?

Nel I dei libri περι ψυχῆς (3) è detto: « pare che anche

(1) Arist., Metaf., I, 2, 983, 6, 20 e 22.
(2) Zeller, Die Philos. d. G. I, 179 e 182.
(3) L. c., 2, 14. 405ª, 19, 21.

Talete, secondo ciò che di lui si ricorda, abbia supposta l'anima come qualcosa di vivente; difatti diceva la calamita aver l'anima perchè muove il ferro ».

Più in là, si legge (1): « Nel tutto alcuni dicono sia l'anima diffusa; per il che, forse, Talete opinò tutte le cose esser piene di Dei ».

L'anima è quindi considerata come principio di moto e di vita e le forze viventi ed attive, che operano nella natura e che costituiscono il carattere ilozoistico della dottrina di Talete, son derivate dall'analogia con l'anima umana.

E dalla medesima analogia par desunto lo stesso principio universale del sistema di Talete, cioè l'acqua, se vogliamo prestar fede ad Aristotele, che, come si è detto, è stato indotto alla determinazione del suo principio dal considerare che dall'umido deriva il calore vitale e lo sviluppo dei germi viventi, ed a Simplicio (2), il quale osserva che per Talete l'acqua è principio di generazione, di nutrizione, d'unità e di vita.

Donde Talete ha desunto questo concetto dell'anima? Probabilmente dalle tradizioni popolari: l'esempio della calamita c'induce appunto a pensare ad una delle tante opinioni della coscienza volgare, che suole attribuire ad un elemento diverso dal materiale, ad un principio spirituale, all'anima, tutt'i movimenti che non riesce a spiegare con note cause meccaniche.

E ad antiche tradizioni religiose dei Greci, e forse anche orientali si rannoda altresì l'altra opinione, attribuita a Talete, che le forze naturali rivelino viventi divinità, di cui è piena tutta quanta la natura.

Questo modo d'interpretare le idee psicologiche attribuite al filosofo di Mileto, ci vien confermato da un'altra

(1) Arist., L. c., 5, 17. 411^a, 7, 8.
(2) Phys., 8, a, 6.

difficoltà, la quale è che non si saprebbe come conciliare la coesistenza, nel mondo, d'una materia prima, l'acqua, delle anime e delle divinità, le quali tutte son considerate come principii di moto e di vita nella natura, se si negasse la correlazione tra il principio naturale universale e le tradizioni animistiche religiose e popolari.

Per quanto incerte le testimonianze di Aristotele, il quale riporta le opinioni che gli erano state tramandate dagli altri (ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι), esse nondimeno rappresentano la sola e primitiva fonte, su la quale è possibile ricostruire, almeno in parte, una teoria psicologica, che se ha poco valore in sè stessa è senza dubbio importante storicamente, perchè appartiene ad uno dei più antichi filosofi della Grecia.

2.

Scuola gionica. — Delle opinioni dei filosofi ionici intorno all'anima, Aristotele non ci dà se non qualche fuggevole cenno, e solo di pochi, mentre quando tratta la fisica ionica raggruppa tutti quanti i rappresentanti di questa scuola e ne fa una rapida sì, ma generale esposizione.

Gli è che il concetto dell'anima nei primi filosofi della scuola gionica non è ben definito, nè è ben distinto da quello di una forza spirituale motrice, vaga ed indeterminata, che penetra e vivifica la massa infinita od i singoli elementi.

Nulla troviamo in Aristotele che si riferisca ad una opinione speciale dell'anima secondo Anassimandro. Troviamo invece un accenno a Diogene e ad alcuni altri (ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες), di cui dice che ritennero l'aria essere l'anima, poichè l'aria di tutte le cose è la più sottile ed è il principio: e però, secondo loro, riferisce Aristotele, l'anima conosce e muove: muove in quanto è la

più tenue; conosce in quanto è la prima di tutte le cose (1). Tra questi altri, a cui fa allusione Aristotele, è certamente Anassimene: conferma questa supposizione la dottrina stessa del filosofo e poi un passo della Metafisica (2).

Compaesano di Talete e di Anassimandro, Anassimene ha, come è noto, il gran merito d'aver tentato di spiegare il nascimento di tutte le cose dalla materia primitiva. La sua dottrina partecipa di quella di Talete e di Anassimandro. Egli, come il primo, determinò qualitativamente la sostanza primitiva e, come il secondo, la ritenne infinita ed animata. Per lui l'anima del mondo è l'aria, la quale, col suo perpetuo cangiamento di stato, genera le cose: in questo continuo movimento è riposta l'essenza della ψυχή.

Aristotele dunque ritenne che il concetto dell'anima in Anassimene avesse questo doppio carattere, fosse, cioè, principio motore e principio conoscitivo.

Ben poco si può aggiungere a quanto dice Aristotele. Si potrebbe, forse, avere una determinazione maggiore della genesi del concetto animistico di Anassimene, ricordando un passo riportato da Plutarco (3), dal quale saremmo, in certo modo, indotti a ritenere che il fatto della respirazione, più che la maggiore sottigliezza dell'aria, sia stato il fondamento primitivo, originario della dottrina Anassimenica. L'osservare che la vita animale comincia con l'atto della respirazione e finisce con l'arrestarsi di questa, avea dato certamente origine ad una delle opinioni più antiche e più popolari intorno all'anima, identificata col respiro, opinione che Anassimene probabilmente generalizzò, considerando l'aria come principio

(1) Arist., *De An.*, A. 2, 15, 405a, 21 e 25.

(2) I, 4, 984, a. 5. V. inoltre Stobeo, Eclog., I, 296.

(3) De Plac. Ph., 1-3.

animatore di tutti gli esseri, come anima dei viventi e come anima del cosmo.

Una siffatta interpretazione ci pare anche avvalorata dall'influsso che il Pitagoreismo avrebbe esercitato su la filosofia anassimenica, anche nelle più particolari determinazioni, come per la prima volta è stato dimostrato dal Chiappelli (1).

In Anassimene non possiamo dire ancora di avere alcun vero progresso, ma già è più determinato il principio di un'anima diversa dal corpo, a cui quella dà vita e movimento: e questa distinzione vedremo come si andrà sempre più accentuando nello sviluppo storico della psicologia greca.

3.

Dei nuovi ed ultimi fisici della scuola non abbiamo molto da dire: τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο τὴν ψυχήν) « osserva Aristotele » *καθάπερ* Ἵππων.

Ippone visse ai tempi di Pericle e quindi è posteriore ad Eraclito; ma si ricongiunge a Talete, perchè anche lui trova nell'acqua il principio universale delle cose. Questo principio desunse, secondo Simplicio (2), dall'analogia con quello degli esseri viventi, l'anima, che per lui è l'acqua. Alla quale concezione, secondo Aristotele, fu indotto, probabilmente, dal fatto che lo sperma di tutti gli animali è fluido, lo sperma, che rappresenta il principio della vita e che è l'anima nel suo primo stato, è l'ἡ πρώτη ψυχή (3).

(1) A. Chiappelli, *Zu Pythagoras und Anaximenes*. V. Archiv. f. Gesch. d. Philos., 1888).

(2) De Coe., 151. Scholl. Arist., 514, a. 26.

(3) Arist., *De An.*, I, c. 2, § 18; e, continuando, dice che Ippone è stato indotto ad ammettere che l'anima sia l'acqua, forse persuaso di ciò dal seme, che è umido per tutte le cose; e di vero egli

Aristotele è molto severo verso Ippone, che è messo tra i filosofi grossolani (τῶν δὲ φορτικωτέρων (1), e nel primo libro della metafisica (2) parla di lui con un certo disprezzo.

Certamente Ippone più che un filosofo è, come lo chiama lo Zeller (3), un fisico empirico ed in lui, in Epicarmo, Alcmeone, Clidemo, Archelao e Crizia si rinvengono i primi lineamenti così della fisiologia, come della medicina, il che giustamente ha osservato il Siebeck (4). Da questo intervento degli studi primitivi di medicina, di fisiologia e di anatomia derivò quello sviluppo progressivo, per il quale le scienze particolari si separarono di poi dalla filosofia.

---

redarguisce coloro che affermano l'anima essere il sangue, obbiettando che il seme non è sangue, e che il seme è per l'appunto l'anima primitiva (... τὴν πρώτην ψυχήν). È probabile che qui si sia voluto alludere ad Empedocle, ma è forse molto più probabile che tale opinione si rannodi ad una delle tante credenze popolari fondata sul fatto che il sangue circola in quasi tutti i corpi che danno segni di vita e che spesso la vita vien meno con la perdita di esso.

(1) La parola φορτικωτέρων si può riferire tanto agli elementi di cui si vuol composta l'anima, quanto agli stessi filosofi. A sostenere la prima interpretazione possono concorrere: la disposizione stessa delle parole, la considerazione che Aristotele procedeva dal fuoco alla terra, ed il fatto che Aristotele espone la dottrina di Ippone immediatamente dopo quelle di Diogene (§ 15), Eraclito (§ 16) ed Alcmeone (§ 17). A sostenere con preferenza la seconda, siamo indotti dal passo della metafisica (V. nota seguente) e dalla considerazione che Ippone è messo in confronto con Talete, di cui seguì in gran parte la dottrina, e quindi se grossolana fosse la dottrina di Ippone, lo stesso si dovrebbe dire di Talete, e si verrebbe così ad una conclusione opposta a quella di Aristotele stesso.

(2) Met., 1, 894ᵃ 3. « Nessuno vorrebbe mettere Ippone con costoro (Talete, Anassimene, Diogene): tanto ha gretto il cervello ». — Bonghi, p. 15.

(3) L. c., I, 335.

(4) Gesch. d. Phychol., l. c.

CAPITOLO V.

Segue lo stesso argomento:

La scuola pitagorica.

1.

La dottrina dei Pitagorici intorno all' anima ha dato luogo a molte discussioni. Innanzi tutto le dottrine che si attribuiscono a Pitagora non debbono riferirsi nè ad un solo individuo, nè ad un limitato periodo di tempo. Si tratta d'una scuola, o, diremo meglio, d' un' associazione scientifica, morale e religiosa, a cui non fu estraneo l'elemento politico, la quale esercitò per molto tempo un grande influsso su la civiltà greca. Eppure le notizie intorno a questa grande scuola sono molto scarse, negli scrittori che precedono Aristotele, e, per riguardo alla dottrina dell'anima, sono addirittura deficienti; perchè lo stesso Aristotele, che pure rivolse su'Pitagorici un' attenzione speciale, non ci dà che pochissime e molto indeterminate informazioni.

Intanto alcuni passi dello Pseudo-Filolao (1), di Alessandro Polistore (2) e poi, più specialmente, di Cicerone e di altri storici posteriori, hanno contribuito a diffondere, su questa dottrina dell'anima, delle credenze per quanto popolari altrettanto lontane dal vero.

Lo Zeller combatte quasi sempre vittoriosamente non

---

(1) Stob., I, 420.

(2) Diog., VIII, 2.

solo contro l'autenticità e la verità storica della maggior parte delle fonti antiche, ma ancora contro i critici moderni che si fanno sostenitori di tali opinioni.

La prima questione s' è agitata intorno all' anima del mondo. Cicerone, tra gli altri (1), dice: *Pythagoras..... censuit, animum esse (Deum) per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi carperentur;* e nel Cato: *audiebam Pythagoram Pythagoreosque nunquam dubitasse, quin ex universa mente divina delibatos animos haberemus.*

Questa opinione ha avuto probabilmente origine dal dato che tra le anime degli individui nella dottrina pitagorica non era differenza di sorta, essendo tutte identiche per natura (2); da questa identità, i pitagorici più recenti furono indotti alla teoria che tutte le anime fossero parti scisse dell'unica anima del mondo (3).

Lo Zeller sostiene che la sorgente (4) di questa estensione e modificazione dell'antica dottrina pitagorica debba ricercarsi nelle dottrine platonica e stoica.

L'idea d'un'anima cosmica eterna, in perenne movimento circolare, è troppo discosta dall'antico materialismo ed è troppo vicina all'idealismo platonico; come pure la concezione delle anime derivanti per emanazione dall'anima cosmica è tanto lontana dallo schietto pitagoreismo, quanto è prossima alla dottrina stoica.

Inoltre Aristotele non fa alcun accenno ad una siffatta dottrina. Dei pitagorei, egli dice, alcuni affermarono che l'anima è formata dai corpuscoli che sono nell'aria, altri invece che l' anima è la potenza motrice dei medesimi.

---

(1) De Nat. Deo., I, II — Cato, 21, 78.

(2) Ov., Met., XV, 165.

(3) F. Masci — Le idee morali in Gr. prima d'A. pag. 64.

(4) O. c., I, 399.

Ciò ammisero, perchè tali corpuscoli si presentano continuamente in moto, anche quando vi sia nell'aria profondissima quiete (1).

Ora non si può in alcun modo supporre che una dottrina così importante, come quella dell'anima del mondo, sia sfuggita all' occhio acuto ed attento dello Stagirita, ovvero l'abbia trascurata, pure avendone cognizione.

È probabile solo che l'antica scuola di Pitagora abbia ammesso che il calore e la forza siano emanazione del fuoco, situato nel centro del mondo, che è come l'anima e l'avvivatore del restante universo. Ed in tal caso l'anima sarebbe stata considerata come una forza, non come una sostanza particolare (2). Solo in tal senso ristretto si può parlare di un' anima cosmica nelle dottrine pitagoriche.

È noto il carattere aritmetico del sistema pitagorico: il numero è il punto di partenza, tutto è numero, tutto consiste nei numeri. Nelle determinazioni aritmetiche essi non vedevano una forma delle cose, ma l' intera loro essenza. Il numero non solo regola la combinazione delle cose, ma è insieme la sostanza materiale di cui son costituite. Lo Zeller (3) suppone che questa dottrina sia derivata probabilmente dall' impressione che ha dovuto produrre nello spirito umano la prima scoverta d' una regolarità matematica profonda ed immutabile nel seno dei fenomeni.

---

(1) De an., I, c. II, § 4.

(2) V. S. Ferrari, in Rivista it. di Filos., a. V, vol. I, p. 287. Il Ferrari rileva inoltre giustamente l'importanza della testimonianza di Timeo, al quale Platone, mettendo in bocca l' esposizione del sistema mondiale fa parlare a lungo dell'anima cosmica.—A noi è parso più significativo il silenzio di Aristotele, a cui certamente era nota l' esposizione platonica riportata nel Timeo.

(3) Op. c., 321.

Il numero dev'essero stato allora riguardato come la causa d'ogni ordine e d'ogni determinazione, come il principio d'ogni conoscenza, come la potenza divina che regna nel mondo. Così i numeri finirono per diventare le essenze delle cose, la sostanza universale ed unica, diventarono, cioè, delle ipostasi, come più tardi avvenne dell' uno in Parmenide e delle idee in Platone.

Posta la teoria dei numeri, era necessario che si cercasse di svilupparla e di applicarla. Noi non andremo oltre in questa esposizione. Diremo solo che si scoprì nelle cose una rassomiglianza con i numeri ed i rapporti numerici (1), i quali poi divenivano l' essenza sostanziale delle cose a cui si riferivano. Questa esplicazione ed applicazione era fatta però senza criteri determinati, spesso anche strani e bizzarri. Ogni numero ha un significato ed un valore speciale. Al numero sei, che è il primo numero che risulta per moltiplicazione del primo pari [2] col primo impari [3] (giacchè l'unità rappresenta la prima essenza in cui si trovano riunite le proprietà opposte dei numeri pari ed impari), al numero sei dunque corrisponde e si riferisce l'anima. E così in una scala ascendente, dal cinque all' otto, troviamo determinate e riferite la natura fisica [5] l'anima [6], la ragione, la salute e la luce [7], l'amore, l'amicizia, la prudenza e l'immaginazione [8].

Queste deduzioni della fisica pitagorica dai numeri non si sa però a quale tempo rimontino: esse ci sono riferite in gran parte da Filolao, contemporaneo di Socrate, i cui frammenti, come è noto, non sono autentici in gran parte.

Che la dottrina dell'anima rientri nel sistema generale pitagoreo è opinione comune degli storici, a noi pare però che si riccolleghi piuttosto alle credenze orfiche ed alle opinioni popolari dei tempi.

---

(1) Aristot., Met., I, 5.

Attenendoci a quanto ci riferisce Aristotele (1), le anime per i Pitagorici (2) erano formate dai corpuscoli che sono nell'aria (τά ἐν τῷ ἄερι ξύσματα), oppure erano la potenza motrice dei medesimi (τὸ ταῦτα κινοῦν). Egli aggiunge che ammisero ciò perchè tali corpuscoli si presentano continuamente in moto, anche quando vi sia nell'aria profondissima quiete.

In questa spiegazione che Aristotele aggiunge della dottrina Pitagorica v'è la genesi della medesima. Il concetto dell' anima risente ancora della sua origine. Nel movimento continuo del pulviscolo atmosferico, in quei piccoli corpicciuoli che pur muovono sè stessi, anco quando non sian mossi, i pitagorici videro la forza animatrice di tutti gli organismi, forse a questo indotti dal fatto della respirazione e dal concetto animistico popolare che identifica l'anima col respiro.

Ordinariamente si ritiene che i Pitagorici abbian riguardato l'anima come un'armonia. Ma la testimonianza dello stesso paragrafo di Aristotele toglie ogni dubbio sul proposito. Egli, continuando, dice (3): « alla medesima conclusione vengono pure coloro che dicono che l' anima è ciò che muove se stessa: avendo, per quanto si può capire, tutti riconosciuto nel moto la proprietà fondamentale dell'anima e stabilito che tutte le altre cose si muovono per cagion sua, mentre essa si muove di per sè, perchè niuna cosa vedevano muoverne un' altra, se non fosse già essa stessa in moto ». Se questa ultima opinione fosse appartenuta anche ai Pitagorici, Aristotele non si sarebbe espresso a quel modo.

---

(1) De An., c. II, § 4.

(2) Aristotele parla dei Pitagorici in generale e non di Pitagora in particolare.

(3) § 4.

È probabile, secondo Filipono (1), che qui egli alluda a Platone, Senocrate ed Alcmeone.

Nè più degne di fede sono le opinioni che sono state tramandate sulle divisioni dell' anima in tre parti (νοῦς, φρένες, θυμός) e le altre della facolta di conoscere (νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις) e l'altra più generale dell'anima in razionale ed irrazionale. Sono un riflesso delle dottrine platoniche queste opinioni ed appartengono ad un tempo molto lontano dallo schietto pitagoreismo (2).

Solo si può ritenere come appartenente ai pitagorici ciò che ci è stato tramandato in uno dei pochi frammenti autentici di Filolao, secondo il quale essi poneano nel cervello la sede dell' anima, nel cuore quella della vita e della sensibilità e distinguevano la vita umana dalla animale, dalla vegetale e dalla riproduttiva (3).

Riguardo poi alle relazioni tra le anime ed i corpi, ogni anima era considerata come un'essenza a sè indipendente dal corpo, a cui si univa solo in conseguenza ed in pena del suo decadimento morale. La possibilità di sentire e percepire era determinata da questa unione col corpo, da cui l' anima, dopo la morte, si sprigionava per godere della vita divina, se ne era degna, o pure per sopportare le pene del Tartaro.

Queste credenze intorno alla immortalità, come quelle intorno alla metempsicosi, che sono così volgarmente conosciute, si rannodano evidentemente alle dottrine orfiche. Secondo i pitagorici, difatti, le medesime persone che eran vissute su la terra (4) ritornavano a vita e rifacevano talvolta la medesima vita: le anime così eran costrette a fare dei ritorni nei corpi dopo un certo periodo; ecco

(1) Trendel., o. c., pag. 176.

(2) Anche il Ferrari, o. c., p. 288, osserva che questa designazione delle parti dell'anima razionale non è antica della scuola.

(3) Jambl. Theol. Arithm. 22. S. Ferrari, o. c. p. 288.

(4) Eudemo, v. Simpl. Phys., 123. Zeller, o. c., I 416, nota 5.

perchè troviamo frequentemente adoperata ad indicare questo ritorno la parola παλιγγενεσία invece di μετεμψύχωσις (1).

Talvolta però le anime eran destinate a peregrinare a traverso corpi diversi, di uomini e di animali. Vaganti nell'aria, dopo staccatesi dal corpo, le anime entravano in nuovi esseri, animati nell' atto della respirazione (2). L'ultimo respiro dovea quindi segnare per loro il dipartirsi dell'anima dal corpo, i cui elementi si mescolavano all'aria per essere nuovamente inspirati da un altro corpo.

Più che al resto del sistema, queste opinioni intorno all' anima si ricollegano alle tradizioni religiose e popolari e però, secondo a noi pare, l' esposizione aristotelica rappresenta la fonte principale e più sicura delle idee psicologiche nella scuola di Pitagora.

2.

Alcmeone.

Le dottrine pitagoriche hanno senza dubbio esercitato una certa influenza su la dottrina di Alcmeone, medico crotonese, il quale nella storia delle dottrine presocratiche intorno all'anima ha un'importanza speciale, non ancora rilevata, ch' io sappia. Tutti gli storici sono di accordo nel ritenere che le sue ricerche speciali siano state in anatomia e fisiologia: è degna di nota l' osservazione riportata da Teofrasto (3) e da altri intorno al cervello considerato come sede dell'anima, col quale s' annodano (συνηρτῆσθαι) i sensi, che comunicano col cervello, mediante alcuni meati (πόρους) (4). Questa e tante altre osservazioni

(1) Serv. Aen., III, 68. Zeller, o. c., p. 420.

(3) V. Teofratto — περί αἰσθήσεως καὶ περί αἰσθητῶν. L. Philippson — Ὕλη ἀνθρωπίνη, parte seconda, p. 105.

(4) Più d' una volta, specie nella Storia degli animali, occorre di

di tal genere c' inducono a supporre che in Alcmeone l'abito a una ricerca sperimentale fino a un certo punto coscienziosa, l' abbia spinto a superare la dottrina pitagorica, pur essendo a quella legato.

Aristotele dice di Alcmeone che ritenea l'anima essere immortale per la rassomiglianza con le cose immortali; perchè il moto dell'anima è sempre perenne come quello delle cose divine, la luna, il sole, gli astri e tutto il cielo (1). La natura divina ed immortale consiste nel movimento perpetuo, il quale è possibile nel moto circolare, quando cioè la linea che si percorre non ha principio nè fine. Ecco perchè gli uomini muoiono; perchè non possono ricongiungere (προσάψαι) alla fine (τῷ τέλει) il principio (τὴν ἀρχὴν) (2). Questa morte si riferisce soltanto al corpo, perchè l'anima, per il suo movimento perpetuo simile a quello del sole, è immortale. In questo peregrinare perpetuo delle anime è facîle scorgere l' influenza della dottrina pitagorica.

---

trovare l'espressione πόροι τοῦ ἐγκεφάλου. È noto come a questi *meati* alcuni storici abbiano voluto attribuire il significato di *nervi* e quindi si siano sforzati di attribuire ad Aristotele il vanto d'avere scoperto pel primo i nervi.

Pare però che per pori bisogni intendere dei semplici canali attraverso cui circolavano alcuni umori, e d'altronde non v'è alcun motivo di attribuire ad A. la scoperta di questi πόροι τοῦ ἐνκεφάλου, dal momento che lo stesso A. li attribuisce ad Alcmeone.

(1) De an., I, c. II, § 17—Anche Diog. Laer, VIII, c. 5, dice: « anche Alcmeone disse che l'anima è immortale e che essa è continuamente in moto come il sole. Ar. probl. XVII, 3, pag. 936. Il Philippson così commenta questo passo, combattendo l' interpretazione del Meiners: *Sensus est fëre hic: Quum sidera continue semper mota, juxta atque anima circulum motionis describant oporteat, ideoque immortalia sint hominis corpus interire necesse est, quod fini initium conjungere, i. e. circulum describere non potest.* Ed aggiunge poi: *Quam explicandi rationem affirmat Arist. qui, ante de proverbio* κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα *loquutus, de hoc circulo pergit quoque dicere.*

(2) V. Tofrasto, § 25.

Ma dove egli si stacca dai predecessori è in ciò che di lui dice Teofrasto, che cioè fu il primo a segnare una differenza tra gli uomini e gli altri animali, e ammise che gli uomini sono capaci di intendere (ξυνίησιν) mentre gli altri animali sono atti solo a sentire (αἰσθάνεσθαι) (1). Questa distinzione tra l'αἴσθησις e la φρόνησις o la σύνεσις, per quanto indeterminata, arieggia quella che Aristotele ci fa nel III dei libri *de anima*, c. 3° (2).

In Alcmeone dunque il concetto dell'anima, se da una parte risente dell'influenza pitagorica, dall'altra ci presenta questo di nuovo e di caratteristico, che cioè la psiche non solo è considerata come ricongiunta al corpo, ma è riguardata come distinta nei diversi esseri viventi. Della quale distinzione introdotta, forse, la prima volta nel concetto di anima, Aristotele non fa menzione, ed il Kühn (3) esprime il dubbio che egli, pur essendosi giovato in più luoghi, delle dottrine del medico crotonese non le abbia a bella posta ricordate.

E nel concetto della psiche, secondo Alcmeone, si può dire appariscano le prime tracce d'una doppia natura attribuita all'anima, la quale, mentre partecipa del divino cosmo, è poi strettamente congiunta col corpo. Posizione questa che determina poscia quel dualismo che permane immutato in tutta quanta la psicologia greca e che noi rivedremo riapparire spiccatissimo nella psicologia platonica.

---

(1) id., id.

(2) « Ὅτι μερ οὖν οὐ ταὐτὸν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, φανερὸν τοῦτο μὲν γάρ πᾶσι μέτεστι, τοῦτο δὲ ὀλίγοις τῶν ζόων. »

(3) Il Kühn, nella 1ª dissertazione intorno ai filosofi cultori di medicina prima di Ippocrate, messo per primo in campo questo dubbio. Di poi il Philippson, (ὑλη ανθρωπίνη, pag. 187) ha sostenuto con argomenti d' un certo peso la medesima opinione. Dei recenti storici nessuno fa questa supposizione, veramente molto ardita, sebbene siano molti i riscontri tra la teoria della sensazione in Alcmeone ed in Aristote'e.

CAPITOLO VI.

Le idee psicologiche nella Scuola eleatica.

1.

Senofane

Aristotele, dopo aver ricordato le opinioni di Talete, di Alcmeone, di Ippone e di altri filosofi posteriori intorno all' anima, osserva (1): tutti costoro definiscono l' anima per tre caratteri: il moto, la sensazione, l' incorporeità, e tutti sostengono egualmente il principio che il simile è conosciuto per mezzo del simile. Ora che il problema della conoscenza abbia sin dai primissimi tempi richiamata l'attenzione dei filosofi, massime in riguardo al fatto che per mezzo dei sensi l' anima percepiva le proprietà degli oggetti esteriori, è supposizione non solo probabile, ma giustificata; come pure è lecito supporre chc il principio della γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ sia stato ammesso sin dai primissimi filosofi, i quali non potevano spiegarsi il fenomeno psicologico della conoscenza se non con la simiglianza e quindi con la compenetrazione dell'elemento oggettivo col soggettivo. E ciò tanto più è lecito affermare in quanto che il principio dell'attrazione del simile verso il simile governa quasi tutte le dottrine fisiche e metafisiche dell' antica filosofia greca. Ma le determinazioni veramente filosofiche intorno alla funzione del conoscere non si ebbero se non in tempi posteriori.

Il problema della conoscenza nella storia della filosofia greca si può dir che apparisca, la prima volta, con la

(1) Aristo., de An., I, 2, 405 a.

Scuola eleatica. Posto il principio che l'essere solo è, l'essere come uno, permanentemente identico a sè stesso ed immutabile, si doveva necessariamente venire alla negazione della molteplicità delle cose e quindi del divenire. Ma i sensi ci attestano che una molteplicità di cose esiste: come spiegare questa contradizione? In che consiste la conoscenza delle cose molteplici? Hanno un valore reale le nostre conoscenze sensibili? — Sono opinioni volgari degli uomini, risponde Parmenide: l' essere solo è, vero e reale.—Bisogna negare ogni credibilità alla molteplicità ed al moto, ribatte Zenone, e se i sensi par che lo attestino, i sensi c' ingannano.—L'essere è infinito, soggiunge Melisso, perchè eterno; e come infinito non può essere limitato dal non essere, il quale per conseguenza non esiste; e Melisso nega la moltiplicità e con essa il moto, reso impossibile dalla mancanza del non essere che è il vacuo.

Di fronte a tutte queste negazioni v'era però l'affermazione dei sensi che ammetteano il moto e la molteplicità. Il problema gnoseologico diventa quindi obbietto d' uno studio, direi, negativo, ma necessario ed indispensabile per la scuola eleatica. Così nella storia del pensiero greco sorge per la prima volta il problema della conoscenza e Senofane, fondatore della Scuola eleatica, primo fra tutti, pone le due quistioni sulla possibilità e sul valore del conoscere. In lui però il problema gnoseologico presenta dei caratteri particolari che distinguono la sua dalle teoriche degli altri filosofi della medesima scuola: distinzione che si rannoda all' altra più generale, tra la metafisica senofanea e la metafisica della Scuola eleatica. Per ora notiamo soltanto che l'unità metafisica in Senofane è come un riflesso dell' unità di Dio da lui sostenuta contro il Politeismo greco: egli quindi non si spinse sino alla negazione delle cose create ed ammise, accanto all'uno eterno ed immutabile, la molteplicità ed il divenire.

E con la moltiplicità ed il divenire dovea necessariamente ammettere la possibilità della conoscenza; alla quale veramente ben pochi sono i frammenti che si riferiscono e che noi brevemente esporremo.

Gli Dei, dice Senofane ci fan conoscere le cose, ma non ce le pongon sott'occhio tutte quante fin da principio, sì bene col ricercare esse ci si van sempre più discovrendo (1). Se non che di tutto ciò di cui io discorro, sia degli Dei, sia della totalità delle cose, nè fuvvi, nè vi sarà mai alcuno che possa avere conoscenza certa (2). Giacchè conoscenza certa non è possibile avere neanche di ciò di cui si parli come di cosa assolutamente definita: delle cose tutte si può avere soltanto un' opinione (3). Questo è quanto si può dire della dottrina della conoscenza in Senofane, la quale, come è manifesto e come osserva lo Zeller (4), non ci censente di ammettere che il filosofo abbia negato addirittura la possibilità della scienza come vorrebbero alcuni, e neppure che ne abbia ristretto i limiti alla sola conoscenza della divinità, ovvero alla sola conoscenza razionale, escludendo quella dei sensi, come vorrebbero altri.

Uno dei caratteri che più ti colpisce nel leggere i frammenti di Senofane e per il quale egli si distingue non solo dai suoi due predecessori, ma anche da molti fra i filosofi che lo seguirono, è una coscienza esatta del valore della sua dottrina (5). Per ciò che riguarda la conoscenza, egli non solo non si lascia facilmente trasportare dalla

(1) Mullach, Framm., 16 (Stob., Floril., XXIX, 4). — Idem., Ecl, 1, 224.

(2) Idem, Framm. 14. Sext. Emp. adv. Math. VII, 49 e 110, VIII. 326. Plus ad, poes. p. 15 E.

(3) Idem, idem, (Sext. Emp. adv. Math. Id.).

(4) Phil. d. G., I., 503.

(5) Munz, Die Keime d. Erkenntnisstheorie, ecc., p. 7.

grandezza del contenuto della sua teoria, ma ha piena convinzione che le difficoltà ch' egli osserva negli altri sistemi filosofici non siano da lui superate, e mentre pare che sostenga il monoteismo senza alcuna esitazione, sparge il dubbio non solo su le cognizioni che riguardano le nostre conoscenze in generale, ma anche su quelle che riguardano gli Dei.

Accanto a queste dubitazioni che rasentano lo scetticismo si osserva però un tono dommatico, accompagnato da una sicurezza così cosciente nell' esposizione del suo sistema da far meraviglia. La critica che egli fa al politeismo e la vivacità e la sicurezza con la quale sostiene il monoteismo sono una prova di quanto noi diciamo (1). Or come spiegare una siffatta contradizione? Lo Zeller risolve la questione (2), ammettendo che l' incertezza della scienza in Senofane non sia una conclusione ricavata dallo studio generale della nostra facoltà di conoscere, ma dalla esperienza personale del filosofo. Il Cousin (3) suppone invece che il passo di Senofane, non si riferisca che alle idee politeistiche dei suoi contemporanei e che il suo atteggiamento scettico non riguardi che le opinioni del Politeismo. L' Ueberweg (4) suppone che le idee scettiche del filosofo greco appartengano ad un periodo anteriore della sua vita, quando ancora nella sua mente era indeterminata la dottrina dell'unità. Il Kern (5) sostiene un'opinione non molto dissimile dalla precedente: per il Kern, Senofane dapprima si sarebbe limitato ad esprimere i suoi dubbi per le opi-

(1) V. Mullach, Framm. 1°, 4°, 5°, 6° e 7°. — V. Arist., I, 5, 961, 17 e 21.

(2) Phil. d. G. I, 504.

(3) Fragm. phil., I, 48 e segg.

(4) Gesch. d. Philosoph., I, 62.

(5) Beitr. 4; Xenoph. 13.

nioni degli altri filosofi, e poi, in un tempo posteriore, avrebbe esposto la sua dottrina sull'unità dell'essere.

Le opinioni del Cousin e del Kern sono anche riportate e vittoriosamente combattute dalio Zeller (1), il quale, contro il primo, osserva giustamente che le parole di Senofane non si riferiscono soltanto alle idee politeistiche, ma a tutte quante le dottrine del filosofo (2), per il quale inoltre il politeismo non solamente era incerto, ma addirittura assurdo. E contro il Kern osserva che non si può ammettere che le opinioni scettiche di Senofane abbiano precedute le opinioni dommatiche, perchè quel medesimo frammento si riferisce anche a tutto ciò che è stato detto intorno alla divinità.

Ma neanche le opinioni dell'Ueberweg e dello Zeller a me pare siano sostenibili, o, almeno, dimostrate abbastanza. Di fatti: su quali dati riposerebbe la distinzione di tempo fatta dall'Ueberweg? È una semplice opinione, alla quale manca la dimostrazione storica, tanto più necessaria, in quanto che uno dei frammenti in cui son riferite le asserzioni dommatiche di Senofane (3) è riportato dallo stesso Sesto Empirico (4) e da Plutarco (5), dai quali sono riferite le opinioni problematiche del 14° frammento.

E dello Zeller per quanto sia giusta l'osservazione che la riservatezza di Senofane non debba confondersi con una teoria scettica, altrettanto a noi pare non dimostrata l'altra che le dubitazioni del filosofo greco non siano una conclusione ricavata dallo studio generale della nostra facoltà di conoscere, ma semplicemente un resultamento di esperienze individuali. In questa distinzione il grande storico tedesco ripone la soluzione della questione, non

(1) L. c. nota 2.
(2) Mullach. framm. 14.
(3) Mullach. framm. 2.
(4) Adv. Matth. IX, 144.
(5) Euseb. Praep. Evang. I, p. 23.

risoluta dal Cousin e dal Kern, giacchè per quella distinzione appunto l'incertezza delle nostre conoscenze non avrebbe impedito a Senofane di annunziare, con pieno convincimento, le sue opinioni teologiche e fisiche. Prima di tutto, o io m'inganno, o la distinzione acutamente ed ingegnosamente escogitata dallo Zeller dovrebbe esser dimostrata. E poi non credo si possa dire che sol perchè manca nel filosofo greco uno studio generale delle nostre facoltà conoscitive, le sue dubitazioni sian ricavate dell'esperienza personale. E finalmente, ammessa anche la spiegazione dello Zeller sull'incertezza delle nostre cognizioni fisiche, come spiegare la certezza pur innegabile delle opinioni teologiche?

L'esame complessivo delle dottrine di Senofane pare debba suggerire un'altra interpretazione. Che il punto di partenza della sua filosofia sia la critica del politeismo è certamente innegabile; all'unità dell'essere egli pervenne sostenendo l'unità di Dio; e sotto questo riguardo il suo monismo è più teologico che filosofico. Il Teichmüller osserva giustamente che la metafisica di Senofane è piuttosto nata dalla lotta contro la teologia tradizionale, che dalla considerazione della natura; poichè egli opponendosi alle teogonie dei poeti stabilisce l'eternità, l'immutabilità, l'essere vero di Dio, l'identità (ταὐτότης) e l'immutabilità. In questa lotta era naturale che egli riuscisse alla trascendenza ed alla dualità dei principii e che al concetto monistico sottentrasse il dualismo (1).

Ma è semplicemente teologico il monismo senofaneo? Certamente, nel ricercare la causa prima di tutte le cose, per quanto il filosofo si affatichi a considerarla sotto il riguardo teologico, qua e là non è difficile riconoscere le tracce del naturalismo ionico e la sua sostanza primitiva

(1) Teichmüller Studien z. Gesch. d. Begr. — ved. Chiappelli, Della interpetr. panteistica di Pl. p. 112.

resta pur sempre un' intuizione insieme panteistica e cosmologica. La mente del filosofo è spinta dalla doppia esigenza di raggruppare tutti i fenomeni naturali intorno ad una causa unica, e di riguardare questa causa come un'unità teologica.

Il che fa pensare ad un probabile influsso delle tradizioni religiose orientali.

Posta la stabilità e l'immutabilità dell' uno, dovea necessariamente seguire il dubbio pel molteplice; se non che la stessa unità dell'essere veniva scossa dal considerare i fenomeni come instabili, quei fenomeni che il filosofo s'era affaticato di raggruppare intorno ad una causa unica e dai quali, per un processo di astrazione, si era sollevato sino alla concezione d' una unità superiore. Il germe della contradizione senofanea si potrebbe quindi ritrovare nella genesi stessa del suo sistema. Posto tra il monoteismo ed il politeismo, tra il naturalismo ionico e l' idealismo eleatico, Senofane nè sa ritornare indietro, nè sa spingersi oltre, nel suo sistema: egli rappresenta il filosofo della transizione: entusiasta e fiducioso annunzia la sua nuova dottrina, ma alla fede succede ben presto il dubbio, all'abbandono il disinganno, all'entusiasmo il concentramento. La sua fede è come un presentimento dell' idealismo parmenideo; il suo dubbio è quasi un presentimento lontano dello scetticismo della Sofistica.

2.

Parmenide.

In Parmenide le due questioni della possibilità e del valore della conoscenza si affacciano per la prima volta.

Due sole vie di ricerca vi sono, dice la Dea, al cui cospetto Parmenide immagina d' essere stato trasportato da generoso cavallo per arrivare alla conoscenza (1).

L'una che l' essere è e che il non essere è un non ente, e questa è via di certezza, perchè s' accompagna a verità; l' altra che l'essere non è, e quindi per necessità che il non essere è.

Questa via poi è un sentiere difficile (ἀταρπόν) perchè non si riesce a pensare quel che non è, nè ad esprimerlo con parole, giacchè la medesima cosa è pensare ed essere (2).

---

(1) Mullach, Parm. V, 33.—V. Proculos, in Pla. Tim., p. 105.—Simpl., fol. 25 a 19. *Ritter e Preller*, op. c., 61 e 62.

(2) Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Queste parole non si trovano in Proclus, (Plat. Tim. p. 405), nè in Simpl. (Phys. fol. 25 n. 19 a.); sono invece riportate da Plotino (Enn. V, 1, 8 p. 489) e da Clemente Alessandrino (Strom., VI, p. 627, B). Ritter e Preller non le riportano, il Mullach si e con esse completa il verso. L' interpretazione che ha Plotino di questo passo non è conciliabile con la dottrina parmenidea: secondo lui, Parmenide avrebbe chiamato νοῦν il τὸ ὄν, considerando l'ente come essere pensante. Plotino è seguito, in fondo, dalla maggior partè degli interpreti e degli espositori, di cui qualcuno è giunto sino ad ammettere che Parmenide abbia in ciò intuito la natura subbiettiva di tutta la realtà. Lo Zeller (op. cit., p. 513), a questo proposito, riportando il brano del Mullach, si limita ad osservare che non bisogna intendere il passo nel senso che pensiero ed essere sono una sola e medesima cosa, ma che, seguendo il senso generale, bisogna leggere ἔστιν e non ἐστίν e quindi tradurre che la stessa cosa può essere pensata ed essere. Non ci par necessaria la sostituzione dell'ἔστιν all'ἐστιν; di fatti, traducendo letteralmente: la stessa cosa è pensare ed essere, non si viene, in fondo, a dir altro che ciò che si può pensare esiste,

Il bivio che propone Parmenide conduce quindi o all'assoluta realtà o al nulla assoluto.

Se non che non bisogna esagerare il valore logico dell'essere parmenideo.

Noi tradurremo, dice il Bertini (1), esattamente il vetusto e poetico linguaggio di Parmenide nel linguaggio della filosofia moderna, se diremo che l' ente è l' unico reale, l' unico assoluio intelligibile, principio, condizione, legge e oggetto essenziale del pensiero, eterno, infinito, semplice, immutabile, indivisibile, perfettissimo, identico con la sua idea. Il nascere ed il perire sono fenomeni fallaci: tutta la natura sensibile è un' illusione.

Ma ha veramente Parmenide escluso dal concetto dell'essere tutto ciò che, dal nostro punto di vista, implicherebbe una pluralità e trasporterebbe delle determinazioni sensibili nell'essere sovrasensibile? Ecco la domanda che si pone acutamente le Zeller ed a cui risponde negativamente. L'essere parmenideo non è un concetto puramente metafisico, senza alcuna determinazione sensibile: è invece descritto come una massa limitata, omogenea, indivisibile ed estesa nello spazio. L'essere non è qualcosa di immateriale, di incorporeo, è invece ciò che riempie lo spazio, è il sostrato permanentemente identico di tutte le mutabili apparenze sensibili. Potremmo dire che tra l'essere parmenideo e l' idea metafisica dell'essere corra lo stesso

---

il che è come una riconferma di quanto Parmenide avea detto nei versi precedenti, che il non essere non può essere conosciuto. Non è quindi l'essere subordinato al pensiero, come vorrebbero alcuni, è invece il pensiero subordinato all' essere, che è l'attività universale, assoluta, che comprende tutte quante le altre attività. A ciò sono manifesto commento i versi riportati da Simplicio (Fisica fol. 19 a 31 a. b.), (Mullach, pag. 123, 124. v. 93 e seg.) in cui è detto che è la stessa cosa il pensiero e ciò in forza di che il pensiero è, giacchè nulla è o sarà mai fuori del pensiero.

(1) Bertini, o. c., pag. 133.

divario esistente tra la rappresentazione comune ed il concetto logico.

Stabilito il principio che il non essere nè si può pensare, nè dire e che la realtà vera non è riposta nel mondo sensibile, nella moltiplicità dei fenomeni, ma invece nel solo essere puro, astratto, immutabile, la conoscenza non può, nè dev'essere sensibile, ma razionale. Il giudizio appartiene soltanto al λόγος e Parmenide ripetutamente si fa esortare dalla sua dea a non prestare alcun credito alla conoscenza sensibile, limitando la fiducia alla sola conoscenza razionale.

Questa distinzione tra il senso e l' intelletto è certamente d' un'importanza notevole, nella storia della teorica della conoscenza: importanza, diremo, semplicemente storica, perchè il valore di questa distinzione è più nelle conseguenze, nello sviluppo delle dottrine posteriori, che nella dottrina di Parmenide.

Nel quale la distinzione si riduce ad una semplice conseguenza logica del sistema: i sensi percepiscono la pluralità dei fenomeni in continuo divenire, il che è dubbiosa ed illusoria opinione, la stabilità e la costanza si trovano solo nell'essere, e l'essere non può cadere sotto il dominio del senso, ma dell'intelletto.

Ma è sempre conservata in Parmenide questa distinzione tra senso ed intelletto? Non ci pare.

Osserviamo innanzi tutto che mal si apporrebbe chi credesse di trovare una esposizione molto larga della dottrina dell' intelletto. Essa è annunciata dommaticamente in poche frasi: la parte maggiore nell'esposizione è riservata alla δόξα, alla conoscenza sensibile.

La dottrina del senso si ricollega alla seconda parte del poema, in cui è esposta la fisica fenomenologica, che comprende le conoscenze secondo l'opinione (τὰ πρὸς δόξαν). Ma poichè la verità e la realtà è solo quella che è appresa dalla ragione, la conoscenza sensibile ha per lui, a priori,

un significato illusorio, ipotetico: si riduce ad una specie di concessione in omaggio alle credenze popolari. E la fisica è un accessorio della ontologia, con la quala non può avere alcun punto di contatto.

L'ontologia è l'esplicazione del pensiero del filosofo, la fisica è l'esposizione delle false opinioni degli uomini. Il prologo del poema si chiude appunto (1) con un'esortazione a conoscere così le cose secondo verità come quelle secondo le opinioni false e bugiarde.

E gli ultimi versi della prima parte del poema, in cui espone la vera scienza e che precedono la esposizione delle τὰ πρὸς δόξαν sono come un preavviso della fallacia delle cose ch'ei sta per esporre. Io qui pongo termine, ei dice, alle sicure opinioni dei mortali (2).

Nella seconda parte del poema si trovano molto probabilmente esposte le opinioni più accreditate ai suoi tempi intorno alla fisica. Noi ce ne occuperemo quanto ci è necessario per la dottrina della conoscenza.

Gli uomini, comincia a dire Parmenide (3), han preteso distinguere due specie, due principii, due forme (μορφὰς) delle cose sensibili, delle quali una non dev'esser posta (οὐ χρεών ἐστιν) ed in ciò essi sonosi ingannati (πεπλανημένοι εἰσίν). Essi le han giudicate queste due forme di natura opposta (ἀντία) ed hanno loro dato designazioni anche contrarie.

Han fatto da una parte distinzione del fuoco etereo della fiamma (φλογὸς αἰθέριον πῦρ) leggiero, sottilissimo e per ogni parte simile a se stesso, e dall'altra della notte oscura, materia densa e pesante.

Fiamma e notte, luce e tenebre, ecco i due principii. La luce è anche il principio del caldo, la tenebra del

(1) Mullach, v. 28-32,
(2) Mullach, 110-112.
(3) Mullach, 113 e segg.

freddo; l'una è attiva, l'altra passiva; l'una espansiva, l'altra densa; l'una maschile l'altra feminea. Da questi due principii deriva tutta quanta la dottrina fisica, e da essi son generate tutte le cose. Tra loro però il distacco non è straordinario: l'uno distinto dall'altro, si mescolano soventi e ciascuno si ritrova sempre identico a sè stesso, mai identico all'altro. Sono due contrarii che non si escludono a vicenda; anzi dalle loro medesime differenze sono riavvicinati e talora attratti in proporzioni variabili.

Aristotele nella Metafisica (1) paragona ed assimila il caldo all'essere, il freddo al non essere. Ora questa fusione dei principii della fisica con quella della ontologia è assolutamente contrari all' eleatismo. La contradizione però che può esser rilevata non bisogna già riferirla a Parmenide, bensì ad Aristotele.

Parmenide ha ripetutamente insistito sul carattere illusorio della sua fisica, il cui principio dualistico egli evidentemente avea attinto alla religione persiana, che non gli era ignota, ed alla mitologia greca. I particolari della maniera con la quale i due principii generarono il mondo non ci son noti, perchè manca buona parte del poema parmenideo, a noi però non riguarda da vicino una siffatta questione e passiamo a ciò che si riferisce alla formazione dell'uomo.

L'uomo non è un composto di anima e corpo, nè v'è ombra di distinzione tra elemento spirituale e corporale nell' eleatisme. L'uomo è formato dai medesimi elementi che costituiscono il mondo, il caldo ed il freddo.

E questi due elementi non solo han constituito il mondo, ma possono, in tutte l'ore, esercitare la loro azione su' diversi organismi. Essendo di fatto ogni organismo un composto di caldo e di freddo l'elemento caldo dominerà presso gli uomini, che hanno più vigore e l'elemento freddo

(1) 5 De gener. et corrispt. I, 3.

presso quelli che ne han meno, come i vecchi. La variazione degli affetti, dei pensieri, di tutti gli stati dell'anima deriva dalla varia proporzione nella combinazione degli elementi. Tra l'anima e il corpo non c'è distinzione di sorta, l'elemento che predomina nel corpo è quello che determina la variazione negli stati dell'anima.

Nel calore egli cerca l'anima, il principio di tutta la vita sensitiva e intellettiva.

Considerata l'anima come costituita dai medesimi elementi che costituivano l'universo, il sentire e il pensare doveano essere da Parmenide riguardati come una medesima cosa (1).

Nell'omogeneità degli elementi costitutivi dell'uomo e e dell'universo trovava quindi una riconferma il principio della γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ, domma ritenuto universalmente presso gli antichi, in virtù del quale essi spiegavano la possibilità delle conoscenze dell'uomo, ammettendo che ciascuno contiene in sè una particella di tutti gli elementi che costituiscono l'universo. E quindi la maggiore o la minore attitudine ad apprendere, secondo la maggiore o la minore omogeneità con la cosa da apprendere.

Si direbbe, a prima vista, che la dottrina della conoscenza abbia avuto in Parmenide un completo sviluppo, giacchè egli espose la sua teorica della verità, avvalendosi della sola ragione, come di guida, escludendo recisamente ogni intervento del senso: nell'essere uno, assoluto, sempre identico a sè stesso era riposta la verità vera di tutte le cose. Ma oltre a questa conoscenza ve n'ha un'altra, la sensibile, nella quale consiste la natura esteriore ed a cui s'arresta ordinariamente la maggior parte degli uomini. La posizione ontologica avea offerto al filosofo d'Elea una occasione felice di stabilire un raffronto, una gradazione, una distinzione tra le due conoscenze. Ed egli stabilì difatti una distinzione, ma più che tale deve dirsi un

(1) Teofr., l. c., § 4. V Arist., Met., II, 5, 1009 6-12-21. Stob., 1, 190.

distacco irreconciliabile assolutamente. La conoscenza sensibile è credenza volgare, illusoria, senza alcuno fondamento e la lotta ch'egli fa a questa conoscenza è sistematica ed è dommaticamente annunziata. Se non che il suo dommatismo intransigente e soverchiamente esclusivo dovea incontrare delle serie opposizioni. I continuatori del sensualismo ionico ed i fondatori dell'atomismo doveano necessariamente schierarsi contro la corrente eleatica. E la controversia dovea esser agitata là, nello stesso centro di vita politica letteraria e filosofica, così fiorente dopo le gloriose guerre persiane, a' tempi di Pericle, dove Parmenide e la sua scuola sostenevano e diffondevano la dottrina ontologica dell'essere uno ed immutabile.

Zenone intraprende arditamente una lotta in difesa della dottrina del maestro ed amico Parmenide. La sua difesa non è diretta, ma indiretta; egli non dimostra che l'essere solo è ed è vero e reale, ma si sforza di dimostrare che tutte le verità, che ci vengonc dai sensi, sono ingannevoli e fugaci. Un grano di miglio (1), o meglio la diecimillesima parte d'un grano, fa qualche rumore nel cadere a terra? No, — rispose Protagora — E un medinno, fa rumore si e no?— Sì, certamente, risponde Protagora. E che è questo: osserva Zenone, come mai non v'ha una proporzione tra' rumori, come v'è tra un grano e la diecimillesima parte di esso?

I sensi dunque c'ingannano, e noi non percepiamo le cose come sono ma come appariscono ai nostri ingannevoli sensi. Ma non gli bastava questa argomentazione. Nella credenza del volgo esistevano la moltiplicità, lo spazio, il moto ed egli si accinge a combattere l'uno appresso l'altro questi risultati della percezione sensibile. Gli argomenti ch'egli muove contro il moto specialmente

(1) Arist., Fis. VII, 5.

mostrano la ricchezza e l'acutezza di quell'ingegno. La sua accortezza ed il metodo di sostenere la propria tesi per via indiretta, dimostrando impossibile e falsa la tesi contraria, gli procurarono i titoli di ***primo dialettico, inventore della dialettica e Palamede eleatico*** (1).

Se non che gli argomenti con tanta arditezza messi avanti da Zenone si riducono a delle prove apparenti e superficiali, su cui egli pur fonda tutti i suoi ragionamenti. Zenone moveva da una grande convinzione della verità della dottrina del maestro, alla quale prestava fede illimitata; e però egli vede senz' altro la falsità e la contradizione nelle dottrine che riposano sul senso; la sua dialettica si riduce quindi ad un'eristica bella e buona.

Lo stesso rimprovero si può muovere anche a Melisso, il quale non ebbe del maestro l' elevatezza dell' ingegno speculativo e di Zenone l'acutezza nell'argomentare. Melisso segue una via diretta nella sua critica.

Egli si sforza di dimostrare agli avversari che la verità è solo nell'essere, di cui egli sostiene l'eternità, l'infinità, l'unità e l'immutabilità. Però a sostenere la sua tesi spesso è costretto ad introdurre nuovi elementi nella dottrina del maestro, la quale viene ad essere così in parte modificata, del che Aristotele rimproverollo aspramente.

Questo difetto e la superficialità del ragionamento di Melisso si possono scorgere tanto nel noto framm. 2°, giacchè dal presupposto che l' essenza è senza principio e senza fine, argomenta senza altro della naturale infinità dl essa, confondendo evidentemente l' infinito nel tempo e l'infinito nello spazio ; quanto nel framm. 4°, dove dall' unità dell' essere è dedotta la sua immobilità e la sua immutabilità (2).

Così Zenone e Melisso, oppugnatori acerrimi dell'Eristi-

---

(1) Diog. L., VIII, 57.

(2) V. Mullach, framm. 1° e 2°.

ca, le offrivano inconsciamente le armi per combattere. Sicchè si possono far risalire a loro stessi i difetti ed i pregi dell'eristica, la quale dette un impulso così solenne alla logica ed alla dottrina della conoscenza.

CAPITOLO VII.

Eraclito.

1.

Il problema dell' anima

Mentre la scuola d' Elea sosteneva con tanto ardore l' unità e la stabilità dell' essere e cercava in tutti i modi di mostrare che la molteplicità delle cose si riduce in fondo ad una molteplicità di vane illusioni, nell'Asia minore Eraclito sosteneva e diffondeva una dottrina affatto opposta.

Niente nel mondo v' ha di stabile, πὰντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μὲνει (1), tutto scorre con moto perenne e due volte ἐς τὸν αὐτὸν ποταμόν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

La stabilità e la persistenza dell' essere per cui lottava tanto la scuola eleatica, nella dottrina eraclitea si dissolve. Nel divenire è riposta la vita e la realtà delle cose: tutto si trasforma nel suo contrario e in questa continua trasformazione consiste l' essenza delle cose medesime.

Il fuoco è l' anima di questo continuo divenire: la vita, il moto sono del fuoco, che è principio e sostanza prima di tutte cose. Tutto è fuoco e le trasformazioni del fuoco primordiale danno luogo alla generazione degli esseri (2).

---

(1) Plat. Cratyl., p. 402 A.

(2) Ritter e Preller, pag. 16, n. 29.

L' uomo quindi, come tutti gli altri esseri di questo mondo, nasce dal fuoco. Se non che gli stessi criteri che hanno indotto il filosofo di Efeso alla ipotesi ilozoistica del fuoco, considerato come principio motore e trasformatore di tutte le cose, lo inducono a stabilire un distacco qualitativo tra il fuoco che ha dato origine al corpo, ed quello da cui vien costituita l'anima.

L' intuizione primitiva del concetto d' un' anima del mondo, a cui si rannoda quello dell' anima umana trova qui il suo posto.

Il corpo di fronte all' anima rappresenta qualcosa di inerte, senza moto e senza vita: la vita, il moto è tutto dell' anima, la quale è costituita dal fuoco divino che in essa è conservato più puro. E poichè, seguendo Aristotele, il πῦρ ha in Eraclito lo stesso valore dell' ἀνθυμίασις (2) (vapore), l' anima, possiamo dire, è composta di vapori caldi e secchi.

Abbiamo già visto quale sia il concetto di Eraclito intorno all' anima secondo Aristotele: Eraclito considera la ψυχή come il principio delle cose, perchè afferma che dal vapore si formano tutte le cose (3). L' esposizione aristotelica va però dichiarata con altre notizie che si possono desumere dai frammenti autentici e che la rendono meno laconica ed incompiuta.

---

(2) De An., I, 2 § 16. « Si ignis in rerum universitate tanquam principium agit, ex hoc ipso ἀναθυμίασις, animantium origo, existit, ut ipsa ἀναθυμίασις artioribus his finibus ἀρχή dici possit ». Trend., Comm. De An., p. 195

(3) L'ἀναθυμίασις ha nel linguaggio di Aristotole lo stesso valore del πῦρ; e sarebbe impossibile sostenere un' opinione diversa, a meno che non si volesse trovare una contradizione troppo palese in Eraclito, il quale avrebbe ammesso due principii delle cose, e una confusione non meno evidente in Aristotele, il quale adopera spesso l'una per l'altra di queste due espressioni. V. Schuster (Heraklit von Ephesius p. 162), che ha cercato sostenere la tesi della distinzione e Zeller (opera citata, pag. 589-1), che ha sostenuto la tesi contraria.

La perfezione maggiore o minore dell' anima dipende dalla maggiore o minore purità del fuoco. La purità del fuoco varia secondo la secchezza o l' umidità: il fuoco dell'anima è più puro e quindi l'anima è migliore, quando non è contaminato dall' umidità (1); che se il fuoco dell' anima viene in contatto dell' umidità (τὸ ὑγρόν), non più partecipa del fuoco divino e quindi perde l' intelligenza (τὸ φρόνιμον) (2). L' ubriaco difatti che ha l' anima umida (ὑγρήν) ha perduto il ben dell' intelletto (3).

La preservazione dell' umidità se è condizione necessaria non è però sufficiente alla conservazione della unità di essenza dell' anima col fuoco divino. Tutte le cose sono per Eraclito in continuo flusso, in continuo divenire: l' anima perchè possa partecipare costantemente del fuoco divino deve trovarsi in continua comunicazione con esso. Un paragone materiale rende chiara l' idea del filosofo. Come il carbone (4), quando s' avvicina al fuoco si trasforma e s' infiamma e quando se ne allontana si spegne, così quella parte dell' ambiente (ἀπὸ τοῦ περιέχοντος) che è penetrata nei nostri corpi diventa inintelligente per questa separazione. La respirazione è quindi il mezzo per mantenere questo commercio costante.

Così l' idea dell' anima, come principio vivificatore, si rannoda all' atto della respirazione, in cui pare che debba consistere la vita.

Oltre alla respirazione, un altro mezzo di comunicazione è offerto all' uomo dai molti pori, nei quali consistono gli organi dei sensi, che sono come delle piccole porte per le quali l' anima viene in contatto col mondo esteriore e diventa intelligente.

---

(1) Mullach, fr. 72 e 73 pag. 325.

(2) V. Ritter e Preller, p. 30.

(3) Mullach, fr. 70.

(4) Sext. Adv. Math., VII, 126, V. Ritter e Preller, p. 19, § 32.

Nel sonno l'anima è messa in comunicazione col mondo esterno soltanto dalla respirazione, giacchè gli organi dei sensi essendo chiusi non possono portare all'anima alcun nutrimento. In tale stato essendo minima la comunicazione, minimo è lo stato della intelligenza, e non v'è da aspettarsi un' intelligenza conscia (1). L' intelligenza si oscura alquanto e le percezioni vengon ridotte alle immaginazioni subbiettive del sogno (2). Ritorna l' intelligenza se tra gli organi dei sensi ed il mondo esterno si ristabilisce la comunicazine, si spegne addirittura la vita dell' uomo se anche questa comunicazione vien meno (3).

Sin quì la dottrina dell' anima in Eraclito è strettamente congiunta col suo sistema filosofico; però il carattere ilozoistico di questa dottrina, fa sì che essa si ravvicini alla dottrina ionica, e ne riproduca le contradizioni.

Di fatti per quanto possa sembrare semplicemente fisica la dottrina eraclitea, la sua nota caratteristica è sempre una tendenza a trasformare il politeismo in una forma scientifica.

Le intuizioni preistoriche sulla idea dell'anima ed un'intuizione religiosa libera ed indipendente costituiscono sempre i fondamenti ed i punti di partenza della sua teoria: ogni anima si appalesa in fondo per mezzo della respirazione e, come vedremo di qui a poco, considerata in sè stessa, ciascuna anima è un demone.

In tal modo la dottrina del filosofo implica una palese contradizione, la quale però è necessaria conseguenza della coltura filosofica di quel tempo. Secondo la precedente esposizione della dottrina eraclitea, conforme al carattere generale del suo sistema filosofico, l' anima dovrebbe andar soggetta alla comune trasformazione di tutte

(1) Sext., Adv. Mat., VII 126.
(2) Plut., De Superstit., c. 3.
(3) Clem. Strom., IV, 530, d.

cose e sparire col corpo a cui è strettamente collegata: eppure al cangiamento, alla corruzione, alla morte, a cui è destinato ogni corpo, non è soggetta l'anima. L' anima è scintilla divina, eterna: essa partecipa dell' immortalità del fuoco divino che è principio inestinguibile di vita. Quando noi viviamo, l' anima è come morta nel nostro corpo, essa non ripiglia ia sua vita vera ed eterna se non dopo la morte (1).

Le anime percorrono il cammino verso l' alto e verso il basso, esse penetrano nei corpi spinte dal bisogno di cambiare stato (2).

Così concepito l' uomo non possiede una vera intelligenza, che appartiene soltanto all'essere divino, di fronte al quale egli non è che un fanciullo debole ed ignorante (3).

Staccate dal corpo, sciolte dai legami corporei, le anime si librano negli spazi infiniti e il mondo intero è popolato di anime e di demoni che sono i custodi del genere umano (4).

Il carattere panteistico e panzoistico della dottrina eraclitea è qui chiaramente appariscente come in tutto quanto il suo sistema, in fondo al quale vi è sempre l'essere divino che penetra dappertutto, permanendo attraverso il flusso perenne di tutte cose, sempre identico a sè stesso, come forza e causa del mondo.

Così tra terra e cielo si stabilisce una corrente incessante, di anime che penetrano e si rinchiudono nei corpi e di anime che, sprigionatesi dalla materia, si sollevano, libere, in cielo.

Eraclito si sforzò di conciliare le fantasie poetico-mi-

(1) V. Euripide, Polyid. fr.634 e Phr. frix. 821 ed inoltre Plat., Gorgia, p. 492 E.
(2) Jamblichus, (Stob. Eccl. 1,9061.
(3) Orig. Adv. Cels. VI, p. 283—Schol. Ven. in II, IV, 4.
(4) Diogen. Laert., IX, 7, « πάντα ψυχῶν εἶναι δαιμόνων πλήρη ».

tiche con la sua dottrina metafisica, accogliendo in questa fusione contraddittoria quegli esseri intermediari tra l'uomo e Dio che sono i demoni. È un passo che si fa verso una spiegazione più schiettamente filosofica a scapito degli attributi materiali ed antropomorfici: il concetto dell'anima s'avvicina sempre più al concetto di forza. L'idea stessa della divinità è quì trasformata. Essa s' incarna in ciascun individuo nel tempo della sua nascita e, liberatasene, conserva ancora un certo carattere personale che la rende un demone determinato.

Considerata in se stessa, la divinità in Eraclito non è più quale ci appare in Omero e di Esiodo: è forza, è anima di tutto l' universo, è fuoco, è spirito: l' anima e il corpo, la luce e le tenebre, il giorno e la notte, il freddo ed il caldo, la guerra e la pace, la sazietà ed il bisogno, in essa si riassumono e s'identificano; ed in questa identificazione dei contrari la divinità s'appalesa come ragione dell'universo, come forza e principio astratto di tutte le cose.

Manifestamente questa dottrina, mentre rivela uno sforzo geniale verso una concezione metafisica del mondo resta pur sompre una concezione teologica della natura, ispirata da un' intuizione religiosa non solo libera ed indipendente, ma in opposizione al politeismo ed all' antropoformismo tradizionale dei greci. Eraclito di fatti si mostra aperto oppositore dell'idolatria politeistica del popolo ellenico e chiama Omero ed Esiodo maestri delle moltitudini, le quali corrono dietro a questi cantori popolari, facitori e testimoni di menzogne (1). — Il che riuscirebbe agevole ad intendere qualora il pensiero eracliteo si fosse sollevato ad una pura ed alta concezione spirituale, la quale rollevasse la sua mente al di sopra delle

(1) Mullach, framm. 85 e 118. — V. Chiappelli, *Su alcuni framm. di Eraclito*, in Atti della R. Accademia di Napoli, vol. XXII. — p. 133.

forme religiose tradizionali, ma egli invece dimostra una tendenza verso un misticismo panteistico che, come osserva il Chiappelli (1), mentre contrasta collo spirito politeistico e plastico dei greci è proprio delle religioni egizio-orientali e di quella corrente religiosa che in Grecia procede parallela alla religione popolare, la religione dei Misteri. L'influsso orientale rende quindi più agevole la spiegazione dell'atteggiamento ostile del pensiero eracliteo di fronte alle tradizioni religiose popolari e del carattere mistico che informa il suo sistema. Che anzi il Chiappelli è riuscito a dimostrare, come il pensiero del filosofo si mantenga indipendente, anche di fronte alle medesime tradizioni orientali, scoprendo, in alcuni frammenti, le tracce di una polemica contro usi e tradizioni degli Egiziani.

2.

Il problema della conoscenza.

Con la scuola eleatica e con Eraclito le opinioni intorno alla conoscenza subiscono una seria trasformazione nell'intima essenza della cognizione medesima.

Cominciano ad apparire un pò troppo angusti i confini della conoscenza umana e viene scossa profondamente la fede intera nelle percezioni dei sensi, sin allora non messa in dubbio da alcuno dei filosofi precedenti.

Eraclito e Parmenide sono i primi a far vacillare la verità obiettiva dei sensi, e, dopo di loro, il dubbio non fu più smosso e l'antica fede non più ritornò.

Questo dubbio acquista un significato sempre più esteso e più generale nella filosofia posteriore; e nel periodo della sofistica, assume un valore più scientificamente de-

(1) L. c., 109.

terminato e diventa scetticismo universale. Ad Eraclito ed a Parmenide si ricongiungono le due principali direzioni della sofistica, le quali, movendo da due punti di partenza opposti, pervennero al medesimo risultato, il dubbio universale su la nostra conoscenza.

La percezione sensibile così in Parmenide, come in Eraclito è destinata alla medesima sorte. L' uno deve dichiararla illusoria e ingannevole, perchè la realtà vera è nel solo essere e la molteplicità non esiste; l'altro perchè tutte cose sono in continuo divenire ed i sensi quindi percepiscono ciò che ha una realtà fugace, passeggiera, illusoria (1). Eppure alle percezioni dei sensi la maggior parte degli uomini presta fede; di qui il profondo disprezzo d'Eraclito per la generalità degli uomini, disprezzo di cui si trovano così frequenti manifestazioni nell' opera περὶ φύσεως. Egli esprime il suo sdegno contro gli uomini che non ascoltano la voce divina per quanto questa parli chiaramente; contro coloro che non avendo opinioni proprie si lasciano trascinare dall'eloquenza altrui (2); contro la conoscenza universale degli eruditi che invece di fare delle ricerche proprie imparano da altri (3). Egli si contenta di trovar poco e con grande fatica, come un minatore di oro (4), e non deve interrogare gli altri ma se stesso (5), o piuttosto la divinità, giacchè soltanto colui che ascolta le leggi divine ed anche la intelligenza uni-

(1) Arist., Met. I, 6.
La percezione sensibile ci offre certamente dei dati, perchè appalesa le qualità delle cose, ma, di fronte alla ragione, la percezione dei sensi ha un valore ben limitato: financo gli occhi e le orecchie, che pur stanno al di sopra degli altri sensi (Hippol. Refut. IX, 9) sono dei cattivi testimoni quando sono adoperati in servizio di anime irrazionali (Sext. Math. VII, 126).

(2) Munz, 17, nota 4.

(3) id. nota 6.

(4) id. nota 7.

(5) Plut., adv. Col. 20, 2, p. 1118, ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.

versale trova la verità: ha diritto alla verità tutto ciò che ha valore per tutti e da tutti vien riconfermato, perchè vien compreso nel comune e divino λογος, mentre ciò che ha valore per gli individui presi isolatamente appunto per ciò dev'essere ritenuto non degno di fede (1).

A che si riduce dunque per Eraclito la conoscenza? — Alla conoscenza del pensiero in quanto è capace di governare assolutamente ogni cosa: εἶναι γάρ ἓν τὸ σοφὸν, ἐπίστασθαι γνώμην ἥτε οἰακίζει πάντα διὰ πάντων (2).

Negato ogni valore alla percezione dei fenomeni, Eraclito dovea necessariamente far consistere la conoscenza in ciò che v'ha di costante attraverso la moltiplicità variabile di tutte cose. Nella conoscenza di questa ragione universale, di questo λόγος κοινός che è uno e che tutto conosce e vede e che è intelletto divino e vera ragione (γνώμη) e che governa e penetra in tutte le cose, in questa conoscenza è riposto il vero sapere (3).

Di qui la necessità di seguire le idee comuni a tutti e non le opinioni particolari di alcuni: in ciò consiste il vero ragionamento che spetta soltanto al pensiero (4).

Così, rannodando la teoria della conoscenza al resto del suo sistema, il filosofo di Efeso, spargeva il dubbio su la percezione sensibile, limitando la conoscenza alla semplice percezione intellettiva.

Ciò non è senza una certa contradizione, in quanto che il punto di partenza della dottrina eraclitea, come di tutti i filosofi presocratici, è la percezione sensibile, sono i dati dell' esperienza, è la considerazione obbiettiva della natura. Il fuoco stesso, principio primitivo di vita e di animazione, divinità e quasi simbolo della legge del cangiamento, è, in fondo, la sostanza determinata che porta

(1) Sext, Math., VII, 131. Munz, o. c., 23.

(2) Diog. Laer. IX, I—V. Plut., de Is. et Osir,, 76.

(3) Hippolyt., Ref. Haer., IX, 9.

(4) Stab., Floril., 3, 84.

questo nome, è un' intuizione fisica, che corrisponde al principio metafisico del flusso perenne delle cose, e della quale soltanto il filosofo riconosce come possibile una veridica percezione dei sensi. Onde Lucrezio gli mosse una critica pungente, ma non ingiusta (1):

Dicere porro ignem res omnis esse, neque ullam
rem veram in numero rerum constare nisi ignem,
quod facit hic idem (*Heraclitus*), perdelirum esse videtur.
Nam contra sensus ab sensibus ipse repugnat
et labefactat eos, unde omnia credita pendent,
unde hic cognitus est ipsl quem nominat ignem;
credit enim sensus ignem conoscere vere,
cetera non credit, quae nilo clara minus sunt.

Come, pur movendo dai dati sensibili, Eraclito sia pervenuto ad un'ipotesi che proclami come vera la sola conoscenza intellettiva non è possibile dire; certamente non furono estranee alla mente del filosofo le tendenze scettiche del tempo.

Ciò che costituisce un vero progresso nella dottrina eraclitea della conoscenza è lo sforzo a sospingere il pensiero nella sfera della subbiettività, togliendo ogni importanza a tutto ciò che è fuori di noi nel mondo esterno. Il filosofo non solo perviene a concepire dirtintamente le facoltà dell'anima, ma riconosce nel pensiero la facoltà di attingere l'universale, facoltà ch'ei chiama λόγος, anzi λογος ξυνός, quasi espressione del pensiero e della volontà di tutti (2).

A lui, come a tutti i filosofi anteriori sfugge l' intimo rapporto che collega l' anima e la conoscenza umana e però non intravide il processo interiore, attraverso il quale si perviene alla conoscenza razionale: problema che

(1) De n. r, I, 690.
(2) Clem., Strom v. 506, a, e 576 a.

Socrate di poi si propose. Ma fu primo però a considerare la propria coscienza come sorgente d' ogni nostra conoscenza ed a proclamare la necessità di osservare, studiare, esaminare se stesso (1), intuendo così il principio medesimo di quel metodo psicologico che costituisce la maggior gloria di Socrate.

Tutto ciò va inteso con riserva ed in senso relativo alle oscillazioni del pensiero eracliteo ed al carattere panteistico della sua dottrina. Ma l' affermazione che la realtà vera è qualcosa di subiettivo e di intimo e che solo la ragione può dare un valore alle nostre conoscenze (2) rappresenta una vera anticipazione dello sviluppo ulteriore del pensie filosofico.

CAPITOLO VIII.

Empedocle

1.

Il problema dell' anima.

La dottrina dell' anima in Empedocle ci presenta nel modo più palese il dualismo tra la spiegazione tradizionale, orfica, pitagorica della genesi delle anime umane e la tendenza a ricercare nel proprio sistema una spiegazione scientifica.

Empedocle, vissuto un secolo dopo Pitagora, più poeta che filosofo, professò un sistema ecletico, in cui l'elemento ionico, il pitagorico e l' eleatico sono egualmente rappresentati, e si disegna più distintamente il distacco tra l'elemento tradizionale ed il metafisico.

(1) Diog. Laer, IX, 5, Plut. adv. Coll., 1119, f. 73. Stob. Serm. XXI.
(2) Diog. Laer., IX, 7. Stob., Serm., III, 84.

Nella dottrina dell'anima questo ecletismo determina un dualismo tale che la genesi della psiche si può ritrovarla egualmente in elementi fisici ed in elementi soprannaturali. Esaminiamone brevemente il doppio aspetto.

Aristotele (1), riferisce di Empedocle il concetto che l'anima è composta dei medesimi principii, di cui son costituite le cose.

Secondo tale testimonianza Empedocle riduce l' anima ad una miscela degli elementi dai quali son costituiti tutti i corpi.

La stessa interpretazione Aristotele dà in altri luoghi (2).

Lo Zeller la respinge (3), dicendo che Empedocle non ha punto detto che l'anima è un composto formato dagli elementi, che anzi ha dichiarato che ciò che noi chiamiamo attività dell'anima è il risultato della composizione del corpo, e lo storico tedesco conchiude dicendo che Empedocle non ha mai ammessa un' anima distinta dal corpo.

Il Peipers (4) invece, pur respingendo la teoria che riguarda l' anima come miscela di elementi, giustifica la esposizione aristotelica con una nuova interpetrazione: la ψυχή, secondo il Peipers, non deve esser presa nel senso proprio, ma nel significato di organo centrale in cui circola il φρονεῖν, il sangue.

Abbiamo voluto riportare anche l'opinione del Peipers, per mostrare come l'opinione aristotelica abbia dato luogo a varie interpetrazioni.

Le due interpetrazioni però del Peipers e dello Zeller non trovano un valido ed esplicito sostegno nei frammenti empedoclei, e contro il Peipers si potrebbe opporre

(1) De an., I, 2, § 6.
(2) De an., I, 4. § 7 e 5. § 6 e III, 3.
(3) O. c. p. 725.
(4) Erkenntniss theorie Plat., p. 29.

la teorica della γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ sostenuta da non pochi passi di Empedocle stesso e dalla chiara e sicura esposizione di Teofrasto (1). Inoltre non si saprebbe spiegare come mai Aristotele, in un capitolo in cui esamina tutte le dottrine anteriori, confrontandole e differenziandole, non abbia rilevato ciò che sarebbe stato degno di nota, che cioè Empedocle non distinse l' anima dal corpo; e contro la conchiusione un po' troppo recisa dello Zeller si potrebbe accampare il carattere eminentemente eclettico della dottrina empedoclea e le opinioni del filosofo greco su la trasmigrazione delle anime.

Vero è che a sostegno della tesi del Peipers e dello Zeller, noi potremmo ricordare un passo della Metaf. (2), ma non è men vero che i passi citati del De Anima sono espliciti in senso contrario.

Queste oscillazioni nel linguaggio di Aristotele potrebbero, forse, indurre alla supposizione che Empedocle abbia cominciato dal ritenere l'anima una mescolanza degli elementi, secondo l'esposizione aristotelica, e che, in seguito, sia passato al concetto d' un' anima come attività risultante dalla composizione degli elementi che costituiscono il corpo.

Accanto però a questa indeterminata genesi fisica dell'anima, troviamo più largamente riprodotta in Empedocle una tradizione orfico-pitagorica, alla quale Aristotele non fa che qualche rapido accenno.

Empedocle distingue, come è noto, nelle divinità, un doppio ordine, l' uno di divinità eterne, sante, perfette, beate; l' altro di divinità derivate dalla materia, fragili, mortali, soggette alle miserie umane. Logicamente questa distinzione accresce le difficoltà e le contradizioni; sotto il riguardo tradizionale però egli riesce in questo modo a

(1) De sens., 10.
(2) VI. 5. 1086-12.

non mettersi in opposizione con le opinioni volgari dei suoi tempi, non avendo in ciò seguito per niente l' indirizzo impresso da Senofane, e riesce ancora a conciliare, a modo suo, l'insormontabile distacco tra l'uomo e Dio.

Della parte che è riservata ai demoni nella filosofia precedente abbiamo fatto cenno.

Empedocle, per primo, formula una demonologia quasi completa.

Per lui tutto ciò che partecipa della divinità è chiamato demone, ed egli nel suo sincretismo abbraccia la dottrina dualistica dei demoni buoni e cattivi. Il mondo è il prodotto di due principii contrari, l'amicizia e la discordia, e la infinità degli esseri è varia secondo la partecipazione ai medesimi principii. In cima a tutto questo mondo teologico regna la divinità perfetta inaccessibile ai nostri sensi, intelligenza pura e illimitata che penetra la immensità dell'universo.

Da questo essere divino derivano, per via di generazione, le divinità secondarie, che sono per lo più personificazioni di vaghe idee morali o simboli delle forze che animano gli elementi ed i mondi. Ai quattro elementi, il πῦρ, l'ὕδωρ, la γαῖα e (la sterminata altezza dell'etere) l' αἴθερος ἄπλατον ὕψος (1), egli dà nomi mitologici (2), e mescolando così gli elementi metafisici ai teogonici, apre la via a quelle interpretazioni allegoriche dei miti, di cui doveano far tanto abuso le età seguenti (3).

Da queste divinità cosmiche deriva, in virtù delle forze motrici che sono principio e cagione di ogni trasformazione, tutto ciò che costituisce il mondo, moralmente e fisicamente considerato, e derivano eziandio quelle divinità intermedie, geni e demoni, che Esiodo avea celebrato

(1) Mull., 59 e seg.

(2) id., 460, id.

(3) I. A. Hild., Etude sur l. Dém. pag. 229 — Zeller, op. cit. 248 e seg.

e che il popolo greco adorava. Di questi alcuni erano buoni altri cattivi (1), a seconda che eran puri ovvero contaminati e la loro missione era di presiedere alle azioni degli uomini, agli avvenimenti del mondo, ai fenomeni dell'universo (2). Sono demoni che, spinti dalla discordia, furono esiliati dallo stato primitivo di felicità suprema, la cui sede è nel cielo (dal quale egli stesso deplora di essere stato sbalzato in terra) (3) e sono condannati a scontare la pena migrando per il mondo o rinchiusi in qualche essere organizzato; finchè, purificati, non possano ritornare nella magione di Dio. Tal' altra questi demoni non sono che personificazioni dei movimenti dell'anima, παθῶν σπέρμα, come dice Plutarco (4), o pure astrazioni di concetti morali e psicologici. Silenzio e voce, nausea e morte, beltà e bruttezza, movimento e riposo, veglia e sonno, sincerità e simulazione, miseria e ricchezza, armonia e discordia (5), ecco i nomi di questi Dei, di cui troviamo popolata la Teogonia esiodea, e la cui simmetrica antitetica risponde al dualismo di Empedocle, che li divide in geni benefici e geni malefici. Il destino di ciascun uomo è regolato, sin dalla sua nascita, da un doppio genio, ed è spinto dall'uno verso il bene e la felicità, dall'altro verso il male e la infelicità.

Nel numero dei primi demoni sono le anime umane: spiriti sbalzati dal cielo e rinchiusi nei corpi, come in una prigioni, erranti per migliaia di anni in questa valle di miseria e di lagrime, di colpe, di putridi morbi, di sfaceli, di caducità, lungi da ogni benessere.

Così la razza umana è vittima di questi spiriti discordi

(1) Plut. de Or. def. p. 418.

(2) id. id, V. Pseudorig. Plut. III. Plut. de tranq. an., 1474. Porphyr. Antr. Nymph. c. 8.

(3) Emp. Mullach, v. 5.

(4) De tranq. an., 474.

(5) Emp. Mullach, v. 20 e seg.

e funesti che penetrano da per tutto, respinti dall' etere e travolti nei vortici del mare, rigettati dal mare su la terra e da questa tra le vampe struggitrici del sole, e di nuovo travolti nei vortici dell' etere, sempre ricevuti e sempre respinti e detestati nel loro vortice turbinoso (1). Con tali tinte il filosofo agrigentino parlava del destino degli uomini e delle anime umane (2).

Nelle loro peregrinazioni i demoni non penetravano solamente nei corpi degli uomini, ma anche in quelli degli animali e delle piante e lo stesso Empedocle si ricordava d'essere stato dapprima un fanciullo, poi una ragazza e successivamente un uccello, un pesce, un arboscello (3). Ciascun' anima deve quindi peregrinare per le diverse vite, migliorando sempre progressivamente, fino a ritornare alla sede divina; così le anime possono risalire dalla vita del vate a quella del poeta, del medico, del principe, per ritornare tra gli dei (4). Un carattere speciale della dottrina empedoclea è una certa comunione fra tutte le specie de' viventi, tra gli dei ed i demoni, tra questi e gli uomini, e i bruti e le piante: di qui l'eguaglianza di diritti e l'unicità delle leggi per tutti gli esseri (5); di qui la spiegazione di alcuni precetti morali, che servivano di purificazione, come il divieto di mangiar carne di animali e di ucciderli, il che per il nostro filosofo costituiva il maggiore dei delitti (6), non inferiore a quello di uccidere gli uomini e mangiarsene le carni.

Su ciò egli era coerente con se stesso, perchè le anime umane e quelle dei bruti eran le medesime ed egli avrebbe augurato a sè piuttosto la morte anzichè macchiarsi d'un

(1) V. Emp., (Mullach. 6, 9, 10, 21, 31, ed in altri luoghi passim.
(2) Si veda ancora il framm. I.
(3) Emp. Mullach., 11-12.
(4) Emp. Mull., 457-461.
(5) Sext. Emp., adv. Math. IX. 127.
(6) Emp. Mull., 442 e seg,

delitto simile (1); e se la coerenza non si spinge a tale da ritenere i suoi divieti anche alle piante, egli però comanda di astenersi dalle verdi foglie dell' albero (2) e da qualche altra pianta sacra.

Tale, nei sommi capi, è la dottrina dell'anima in Empedocle, considerata sotto l'aspetto tradizionale.

Ora chi osservi con quanta chiarezza e con quanta vivacità, nei frammenti del suo poema, questa dottrina è esposta, e noti l'impeto ed il rammarico col quale egli parla delle relazioni tra le anime e Dio, non vorrà certamente considerare tutta l'esposizione come semplicemente simbolica.

Empedocle ereditò da Esiodo e dai Pitagorici la storia fantastica della genesi e delle migrazioni delle anime umane, che la sua fantasia di poeta abbellì, ritrasse con vivi colori, benchè in aperta contradizione con tutto il suo sistema filosofico. E che in Empedocle abbia potuto di più l'impulso della fantasia che la forza del ragionamento, lo mostra il fatto che la trattazione dell' anima secondo i principii del suo sistema filosofico è quasi appena delineata, mentre una parte molto più generosa è riserbata alla tradizione dei demoni. Trasportato dalla fantasia egli non s' accorge delle gravi contradizioni a cui va incontro.

Secondo il suo sistema, la nota della eternità sarebbe spettata solamente ai quattro elementi ed ai due principii attivi, gli dei, i demoni; alle anime umane non sarebbe toccata l' immortalità; ma il rigore logico cede il posto alla tradizione ed egli non s'accorge che, mentre da una parte subordina la vita intellettuale alla combinazione delle sostanze corporali, dall' altra fa che le anime preesistano alle medesime, e, quel che è più, fa che anche alle stesse sopravvivano.

(1) Emp. Mull, 13-14
(2) Emp. Mull., v. 450.

2.

Il problema della conoscenza.

La difficoltà maggiore nell'esposizione della dottrina di Empedocle intorno alla conoscenza deriva dai diversi elementi pitagorici, eleatici e ionici che vi si rinvengono insieme accozzati, ma non fusi, anzi inconciliabili e contradittori. Una conciliazione tra questi diversi elementi riesce addirittura impossibile.

Lo Zeller (1) discute ampiamente il carattere scientifico ed il significato storico della dottrina empedoclea.

La parte mitica del suo sistema ed i tratti generali della sua credenza alla trasmigrazione delle anime risentono evidentemente della dottrina pitagorica; ma il suo sistema generale, la sua fisica se ne discosta recisamente. Non v'è nel filosofo di Agrigento alcuna traccia dell'idea fondamentale del pitagoreismo, in cui i numeri costituiscono l'essenza delle cose. Un'influenza maggiore nello sviluppo del suo sistema ha dovuto avervi l'eleatismo. La negazione del divenire e quindi della molteplicità è anche il punto di partenza del nostro filosofo, ma le conchiusioni a cui egli arriva sono differenti. Parmenide perviene alla negazione della molteplicità; Empedocle invece cerca di considerare i due mondi come due stati differenti dell'essere, attribuendo una realtà vera ad entrambi. Nella teorica della conoscenza la simiglianza è anche maggiore, perchè entrambi fan derivare la facoltà di conoscere dalla mescolanza degli elementi corporei, ammettendo la γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ, ma quanto è in loro diverso il valore delle nostre conoscenze ed il significato della esposizione! In Empedocle si osserva come uno sforzo a sostenere che

(1) pag. 740 e seg.

nel mondo regna pure il cangiamento e la moltitudine degli esseri, che gli Eleati volevano addirittura bandire. Di guisa che egli spiega un interesse maggiore nelle ricerche fisiche che nelle metafisiche e mentre il suo punto di partenza è l'unità e l'invariabilità dell'essere, il suo punto di vista è che gli elementi primi delle cose possano in mille modi combinarsi, in mille scindersi e da queste combinazioni e divisioni derivino poi quelle sostanze che nascono e muoiono, variabili di forma e di costituzione. Così la dottrina psicologica entra nel suo sistema ed i suoi quattro elementi non sono che un ampliamento dei tre ammessi dal filosofo di Efeso, del quale sono anche una derivazione i due principii o forze motrici, positive e negative a cui egli ricorre per ispiegare la composizione e la scomposizione degli esseri, l'amicizia e discordia, la pace e la guerra.

Da questi varii elementi mescolati insieme vediamo quale teorica della conoscenza Empedocle derivò.

I quattro elementi hanno tutti un'influenza diversa e speciale sulla conoscenza: al fuoco però è riserbata un'importanza particolare e, se vogliamo credere allo Pseudo-Plutarco (1), lo stato inconsciente del sonno deriva per lui da una certa distanza dell'elemento focoso.

La relazione tra il mondo esterno e gli elementi simili che si trovano nel nostro corpo rende possibili le nostre conoscenze.

Teofrasto nel suo trattato espone ampiamente la dottrina della conoscenza in Empedocle. Il contatto tra i sensibili esterni ed i pori del nostro corpo genera le sensazioni: bisogna che le particelle di cui son composti i corpi vengano a contatto con le particelle omogenee del nostro corpo. Il che può avvenire in due modi: o le particelle esterne comunicheranno con le interne per mezzo dei pori,

(1) Plac. phil. V 250 ὕπνον γίγνεσθαι διὰ χωρισμόν τινα τοῦ πυρώδους.

ovvero queste verranno a contatto di quelle per mezzo della vista (1).

In entrambi la conoscenza è fra elementi simili, il che è conforme al principio ch'egli annunzia nel suo poema (2).

Quanto alla vista, Aristotele (3) dice che secondo Empedocle ora derivava ἐξιόντος τοῦ φωτὸς dall'occhio, ora ταῖς ἀποῤῥοαῖς ταῖς ἀπὸ τῶν ὁρωμένων. Quello che dice Aristotele non pare esatto: sembra invece che dai corpi partano le emanazioni, le quali sono i colori (4), e dagli occhi il fuoco eterno; il contatto determina la sensazione visiva.

Più particolarmente, la sua dottrina è questa: l'occhio che è come una lanterna (λαμπῆρα), (5) nella pupilla contiene fuoco ed acqua, chiusi tra membrane fornite di pori. Per questi meati passa il fuoco o l'acqua per venire in contatto con i sensibili esterni: col primo degli elementi si percepisce il color chiaro, col secondo l'oscuro. Tale è il contatto che determina la percezione visiva.

Il senso dell' udito era da lui spiegato (6) con la risonanza che avveniva nell'interno dell'orecchio per il movimento esterno. (7).

L'odorato ed il gusto erano spiegati con l' entrata nel naso o nella bocca, sia per mezzo dell'aria sia per l'acqua delle piccole particelle che si staccavano dagli oggetti (8). Le sensazioni di gusto e di tatto se derivano dal contatto nei pori tra elementi e sensibili simili producono piacere, se fra dissimili dispiaceri.

Tale è la dottrina del senso, in cui è facile scorgere

(1) Teo., § 7; v. inoltre Plutarco, Pt. Ph. III, 9, 5, e Arist., De gen. et corr. 1., 8.
(2) Mullach, v. 388 e segg.
(3) De sens., c. 2.
(4) Plato, Menon, p. 76 D. Stob., XVII—p. 362.
(5) Mullach, 220 e segg.
(6) Teof., § 9.
(7) Plut. Pl. ph. IV, 16—spiega nello stesso modo il senso dell'udito.
(8) Teof. 9—Arist., De sensu c. 4.

la fiacchezza della mente speculativa del poeta d' Agrigento nella varia ed arbitraria spiegazione della genesi delle sensazioni (1).

Nè maggior valore ha ciò che Empedocle dice della conoscenza intellettiva, e della scienza e della ignoranza: la conoscenza è degli elementi simili, l'ignoranza dei dissimili. E poichè la facoltà di pensare deriva, come tutte le altre funzioni della vita, dal miscuglio di varii elementi, questa facoltà non presenta nulla di diverso dall'elemento corporeo, di guisa che non v'ha differenza tra gli elementi intellettivi ed i corporei, anzi si può dire con termini più generali che tutte le cose partecipano dell'intelligenza (2) e del pensiero. L'acutezza nella percezione sensibile e nella intellettiva varia a seconda che è più o meno omogenea più o meno completa la mescolanza tra i diversi elementi. Ecco perchè il sangue (Teof. 10) e quello del cuore specialmente, dove gli elementi sono più egualmente mescolati, è sede più specialmente dell'attività del pensiero (3).

Ma se il cuore è la sede principale del pensiero anche le altre parti del corpo partecipano della intelligenza. Ogni qualvolta in un membro del corpo vi è mescolanza di elementi quivi è forza intellettiva: la mano che crea un oggetto d'arte è dessa stessa il soggetto artistico, e nell'oratore la lingua è anche la sede della forza oratoria.

Un primo germe d' una dottrina dei temperamenti rampolla da questa dottrina empedoclea. Quando tra le molecole non esiste una intima coesione, l' intelligenza è tarda e lenta, ed è invece pronta e vivace quando le mo-

(1) Mullach, 372, 374.
(2) Mullach, v. 598—πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.
(3) Teof. § 11.

lecole sono strette intimamente tra di loro: nel primo caso v'è più costanza nel temperamento dell'individuo, nel secondo più leggerezza.

Una delle contradizioni più spiccate che abbiamo notato nell'esposizione empedoclea è quella che riguarda il diverso valore della conoscenza sensibile e della intellettiva. Tanto il senso quanto l'intelligenza derivano da una mescolanza degli elementi: tra l'una e l'altra non di dovrebbe essere dunque differenza di sorta: due passi di Aristotele (1) confermano questa coerenza, a cui si aggiunge la solenne dichiarazione di Teof. (2). Eppure quanto è diverso il valore che Empedocle attribuisce alle due conoscenze. Egli ci esorta a non avere alcuna fede nelle percezioni sensibili e riporla tutta nella intellettiva (3). E mentre deplora che i limiti della conoscenza umana siano ben limitati e ristretti (4) si fonda a preferenza sulla percezione intellettiva per l'acquisto delle conoscenze.

Cicerone (Acad. I, 12, 44) e Diogene Laerzio (IX, 72) chiamano Empedocle un seguace dello scetticismo appunto per i suoi lamenti sulle ristrettezze della mente umana (V Mull. § 36 e seg.). Lo Zeller (pag. 728) giustifica la differenza col dire che la causa si trova nella contradizione che esiste tra le apparenze sensibili e la sua teoria fisica e particolarmente nelle difficoltà che presentano i concetti del divenire, del perire, del cangiamento qualitativo; di guisa che ancora con Empedocle i principii della teorica della conoscenza non sono il fondamento, ma il risultato dell'investigazione obiettiva.

Più che nel dubbio, che mostrerebbe in Empedocle una certa coscienza delle oscillazioni del suo sistema, dubbio che a noi non riesce di scorgere nel suo poema, più che

(1) De An., III, 3; Met, III, 5.
(2) De Sens. § 23.
(3) Mullach, v. 53 e seg.
(4) Mullach, v. 36 e seg.

nel dubbio, che, in fondo in fondo, darebbe ragione a Cicerone ed a Diogene, la spiegazione di quei versi bisogna ritrovarla in parecchi scrupoli religiosi che ricolmano l'animo al poeta di sacro timore e lo rendono timido ed oscillante.

Di fronte alla maestà degli Dei onniscienti egli si sente rimpicciolito e rivolge a Dio un'apostrofe chiedendo supplichevole di sapere ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούει (1), un'apostrofe, in cui v'è la fervida preghiera agli Dei perchè non lo facciano uscire dal retto sentiero e la paura di sorpassare, nella sua esposizione, i limiti imposti dalla religione.

CAPITOLO IX.

I.

Le idee psicologiche in Diogene D'Apollonia.

In qual tempo precisamente sia vissuto Diogene d'Apollonia non è stato possibile determinare con precisione e dalla menzione ch' egli fa della caduta dell'aereolito ad Egospotamos si può solo dedurre che sia vissuto dopo il 369 a. C. — Simplicio lo dice l' ultimo dei naturalisti e nota che gran parte delle sue idee egli trasse da Anassagora e da Democrito (2)

Lo Zeller (3) osserva di fatti che l' attenzione che Diogene presta ai dettagli delle scienze naturali e particolarmente l' esattezza relativa delle sue conoscenze anatomiche dimostrano ch' egli è vissuto in un tempo in cui l' osservazione avea già fatto dei progressi, nel tempo, cioè, d' Ippone e di Democrito. Inoltre la rassomiglianza

(1) Mullach, v. 48.
(2) Arist., Phys., 6, a.
(3) O. c., p. 249-250.

interna delle dottrine d'Anassagora e di Diogene dimostra che le loro idee filosofiche non si sono svolte indipendentemente l'una dall'altra. Diogene ed Anassagora hanno entrambi bisogno d'una ragione organizzatrice: entrambi in questa ragione vedono l'elemento sottile per eccellenza, che considerano come principio essenziale dell'anima e del corpo.

Se non che la dottrina di Diogene segna un ritorno al naturalismo gionico e più specialmente alla dottrina di Anassimene, e però egli è considerato come uno dei lontani seguaci dell'ilozoismo primitivo e la sua filosofica come un tentativo di conciliazione tra nuove ed antiche opinioni.

Ma più che una tendenza ecletica a noi pare di scorgere nella dottrina di Diogene una reazione alle dottrine prevalenti in quel tempo: contro la dottrina eraclitea, allora in voga, egli afferma il valore della conoscenza sensibile; e contro la distinzione di Anassagora tra l'elemento spirituale ed il corporeo egli sostiene che tutte cose presuppongono l'unità sostanziale di natura nell'aria.

Aristotele non bene a ragione mette in un fascio, senza alcuna distinzione, Diogene con alcuni altri (ed allude manifestamente ad Anassime), i quali ammisero che l'anima fosse l'aria. E questo solo a me pare si possa rimproverare allo Stagirita, il quale, del resto, nella sua rapida esposizione, riassume mirabilmente la dottrina del filosofo di Apollonia intorno all'anima. Il raffronto di fatti coi testi degli antichi e coi frammenti dello scritto di Diogene è una riprova di quanto asseriamo. Ciò che manca all'esposizione aristotelica sono i particolari, dei quali lo Stagirita non si briga, pago di rilevare quanto gli basti a classificare il filosofo tra coloro che riguardarono l'anima dal punto di vista del conoscere e del muovere le cose.

Ed ora ecco, in breve la dottrina di Diogene, quale si può ricavar dalle fonti.

Diogene, come è noto, pone l'aria quale principio di tutte cose (1) certo e sicuro (2) e le attribuisce grandezza, potenza, eternità, immortalità e scienza di molte cose (3). L'aria tutto regola e governa e comprende la mente (4), ed in quanto è calda e secca è anima (5), e penetra in tutte le parti del corpo qual principio vitale, riversandosi nel sangue come calore (6). Le innumerevoli manifestazioni della vita sono quindi un riflesso delle variazioni correlative dell'aria (7). Negli animali è principio motore l'anima, in tutti gli altri esseri l'aria. Se non che l'anima, in virtù appunto dell'aria, non è solo principio motore, ma ancora principio conoscitivo (8): dal contatto dell'aria vitale hanno origine le sensazioni (9).

La vita e l'anima, la sensazione ed il pensiero si riducono e risolvono dunque nell'unico principio ch'è l'aria. Tutto ciò in cui noi vediamo manifestarsi una produzione od una passività presuppone il principio sostanziale della natura (10).

Abbiamo visto come per Diogene le variazioni nella vita son correlative alle variazioni dell'aria. Da questo principio egli fa derivare tutte le differenziazioni negli esseri viventi.

L'aria penetra nei corpi degli esseri viventi, di cui è

---

(1) Mullach. fr. 2.
(2) id. fr. 1.
(3) id. fr. 3.
(4) id. id. 6.
(5) id. id.
(6) Teofr. de sensu, § 39.
(7) Mullach. fr. 6.
(8) id., fr. 6, in fine.
(9) Teofr. 3. l. c.
(10) Arist., De gen., et corr., I, 6.

l'anima, riversandosi nel sangue come calore: ora questo calore varia in tutte le specie, come in tutti gl'individui; di qui l'infinita varietà degli esseri viventi, benchè unico sia il loro principio costitutivo (1).

Dall'aria derivano così il pensiero come la sensazione: ma dalla diversa determinazione ch'egli ci dà dei due concetti è facile presupporre che abbia distinto l'uno dell'altra.

Della sensazione secondo Diogene si hanno poche notizie, riferite da Teofrasto (2).

La sensazione deriva dal contatto, dalla comunicazione che si stabilisce tra l'aria esterna e l'aria interna contenuta in ciascun organo di senso.

Anche meno determinata è la conoscenza intellettiva. L'aria secca e pura rafforza l'intelligenza; l'aria umida la infiacchisce; lo stato più denso e più umido rende meno perfetta la circolazione dell'aria vitale.

Tale, in breve, è la dottrina di Diogene, che rinverga mirabilmente con la sommaria esposizione aristotelica. La quale se in qualche parte deve dirsi non completa storicamente è nel non avere egli distinto della dottrina del filosofo di Apollonia l'elemento nuovo che la rannoda alla filosofia di Anassagora, con la quale è strettamente legata.

Il dualismo anassagoreo tra le psiche ed il noo benchè latente, esiste pur tuttavia nella filosofia di Diogene, il quale se riferisce all'anima la funzione del sentire, è pur costretto a riferire al noo quella del conoscere; nè vale a giustificare la posizione di Diogene l'identificazione di tutti i principii con l'aria.

(1) fr., 6.
(2) De Sens. 39-41.

II.

Leucippo e Democrito

1.

La dottrina intorno all' anima.

La dottrina della scuola atomistica intorno all'anima ha grande importanza nella storia della Psicologia greca, sia che si consideri in se stessa, sia che si riguardi nei suoi rapporti con le dottrine anteriori e contemporanee.

Noi, per il nostro scopo, ci limiteremo a pochi riscontri che valgano a meglio determinare e la importanza dell'esposizione aristotelica e le attinenze tra la dottrina degli atomisti e quella dello Stagirita. Il quale par che della scuola atomistica abbia avuto conoscenza più diretta e sicura, a giudicare dalle molte notizie che di quella scuola ci ha lasciato nelle sue opere e dalla importanza della sua esposizione, che abbiamo già riassunta nel 1° capitolo.

Aristotele osserva (1) che Lencippo e Democrito han risoluto tutti i problemi, ricorrendo ad un solo metodo e ad un medesimo principio. Mentre degli antichi gli Eleati avean sostenuto che l'essere solo è, necessariamente uno ed immutabile, Leucippo ricorre ad una teoria che non sopprime nè la produzione nè la distruzione, nè il movimento, nè la molteplicità degli esseri; e, pur accettando la realtà dei fenomeni, sostiene con gli Eleati che senza il vuoto non vi può essere il moto, che il vuoto è un non essere e che non vi è essere che sia un non essere.

(1) De Gen. et Cor., I, 8.

Questo giudizio di Aristotele delinea il carattere generale dell'atomismo, che disvela una tendenza conciliativa tra le varie ed opposte soluzioni del problema filosofico. Esiste l'essere, che è il pieno, come esiste il non essere, che è il vuoto; ma l'essere non è uno, ma un infinito numero di atomi, elementi materiali invisibili ed indivisibili, immutabili ed impenetrabili, in perpetuo movimento nel vuoto. Da questo movimento derivano le combinazioni degli atomi e l'infinita varietà delle cose reali.

Di tutti gli atomi quelli di forma sferica sono i più mobili e dei medesimi è formato il fuoco che gli atomisti considerano come principio motore e vivificatore di tutta la natura.

La teoria degli atomi, cardine fondamentale di tutta quanta la dottrina democritea, rendeva necessaria una concezione corporea, materiale della psiche umana. Proprietà specifica dell'anima è la sua capacità di produrre il movimento negli esseri animati. E poichè non è possibile che sia principio di moto ciò che non è esso stesso in movimento, l'anima sarà composta degli atomi che abbiano maggior sottigliezza e contengano in sè il principio del moto. I più mobili degli atomi sono quelli di cui è formato il fuoco e però l'anima sarà composta dei medesimi atomi rotondi, piccoli, sottili e lisci, e sarà anch'essa il fuoco (1).

L'anima è in tutto il corpo e gli atomi psichici compiono funzioni diverse nelle differenti parti di esso: nel cervello, nel cuore, nel fegato; il cervello è sede del pensiero (2), il cuore della collera (3), il fegato del desiderio (4).

(1) Arist. *De Coelo,* III, 4. e III, 8, 306 b. 32 — Metaph. XIII, 4. 1078 b. 19. Oltre i passi del *De anima,* sopra riportati.
(2) Framm. 15. Plut. Plac., IV, 4, 3.
(3) Fr. 17. Plut. id.
(4) id. id.

Posta la sottilità e la mobilità degli atomi psichici, il fatto della respirazione, equilibrando la resistenza interna con la pressione esterna, rende possibile la vita.

Abbiamo già visto altrove come ciò avvenga, secondo l'esposizione di Aristotele, e come si spieghi il passaggio della vita alla morte. La vita è considerata da Democrito, come l'effetto, per così dire, d'un ritmo a due tempi, dell'alternativa cioè dell'aspirazione e dell'espirazione.

Nè questo solo: il fenomeno dell'aspirazione si compie per la pressione dal di fuori, quindi può riguardarsi come fenomeno meccanico; l'espirazione invece rappresenta una vera forza interna, che si contrappone alla pressione degli atomi esterni che non sono sferici. Il fondamento della vita è dunque riposto nella resistenza interna, nella reazione, non già in un'azione iniziale e spontanea. Singolare concezione per quei tempi e che sembra un'anticipazione della teoria del Bichat. Se non che mentre Democrito tenta una spiegazione nuova ed originale della vita, s'impiglia in una contradizione evidente, perchè non riesce a liberarsi del concetto tradizionale dell'anima che pone qual principio del moto negli esseri animati.

Ritornando all'esposizione della dottrina democritea, notiamo che Aristotele non disse come, secondo gli atomisti, si compia il passaggio dello stato di veglia a quello di sonno e di letargo; pare che il fenomeno della morte non si compia in un istante: è possibile quindi che la vita ritorni, anche dopo che una piccola parte degli atomi psichici siasi dispersa. Questa dispersione, se ristretta, determina lo stato di sonno, se più forte, lo stato di letargo (1).

Tra l'anima ed il corpo Democrito non stabilì alcun

(1) Mullach, 115 e seg. Lucrezio IV, 913 e seg.

divario sostanziale, così come tra Dio ed il mondo; l'anima riguardò come parte essenziale dell'uomo, il corpo come ricettacolo della psiche che è considerata quasi un corpo più perfetto (1).

Ma in ciò Democrito non fu coerente a sè stesso.

L' anima non è soltanto distinta dal corpo, ma al medesimo è spesso contrapposta. Se l' anima non è un Dio, egli dice (2), è per lo meno la dimora della divinità. Che anzi, a come riferisce Cicerone (3), gli atomi sferoidali di cui è formata la mente sono delle divinità e nel nunumero delle cose divine Democrito avrebbe collocato la scienza e l'intelligenza e perfino le immagini che la nostra mente forma e contempla.

Nè questa distinzione è relativa alla sola mente, ma a tutta quanta l'anima umana. La vera bellezza, egli dice, non è del corpo, ma dell' anima, nella quale consiste la superiorità degli uomini sugli altri animali. L' anima è sede della felicità e di tutti i beni divini che si contrappongono a quelli umani del corpo (4).

Dopo la morte le anime si disperdono tra gli atomi dell'aria e non possono più rientrare nel corpo dal quale si son dipartite (5).

L'aria, anzi tutto l'universo, secondo Democrito, è piena di anime: dovunque è vita e calore quivi è anima e intelligenza; perchè così il filosofo chiama gli atomi sferoidali e sottili diffusi per il mondo (6), e che Cicerone, dice *principia mentis*. Questa materia psichica, secondo

(1) V. Fr. mor. 6, 22, 127, 128 210; e Plut., Framm., 1, in cui è più particolarmente esaminato il rapporto tra l' anima ed il corpo nella scuola atomistica.

(2) fr. 1.

(3) De N. D. I, 12, 29, 43.

(4) fr. 128, 129, 127, 1. — Plut., fr. 1.

(5) Stob. Eclog., 1, 924.

(6) Arist., De respir., 4.

la giusta definizione dello Zeller (1), rappresenta appunto l'elemento divino diffuso per il mondo, secondo Democrito. Spirito, Dio, anima del mondo (2) essa rappresenta l'infinita materia di cui son formate le anime; diffusa nell'universo penetra in tutti i corpi che si trovano a contatto dell'aria e dovunque crea la vita ed il pensiero.

Lo Zeller (3) non trova nella dottrina dell'anima in Democrito alcuna contradizione col materialismo della teoria atomistica, per chi si ponga dal vero punto di vista del filosofo. L'anima è materiale come tutte le altre cose e la differenza dal corpo è giustificata dalla differenza degli atomi che la compongono. Nè è esatto il dire che Democrito abbia ammesso uno spirito organizzatore del mondo o una divinità che governa l'universo, perchè Democrito considera l'intelligenza non come la forza che ha formato il mondo, ma semplicemente come una sostanza simile alle altre.

E certamente la dottrina democritea rappresenta una delle concezioni più geniali e più omogenee del periodo presofistico, ma non pare si possa negare un certo influsso delle dottrine e delle tradizioni anteriori. L'identificazione dell' anima col respiro, e la considerazione della psiche quale forza motrice o potenza divina sono principii informatori di dottrine psicologiche antiche della Grecia, che Democrito riproduce e tenta coordinare alla sua concezione materialistica, ma non pare riesca appieno a superare il distacco, e quasi l' opposizione tra l' elemento spirituale ed il corporeo. Nè d'altra parte si può con sicurezza affermare che nel riguardare l'anima del mondo come principio di vita e di pensiero, come forza che re-

(1) O. c., I, p. 814.

(2) Stob., Ecl., 1, 56.

(3) L. c., p, 812. 813, 814.

gola e governa l' universo, alla mente di Democrito sia rimasta estranea la dottrina di Anassagora.

In Democrito il sentire ed il pensare rispondono ad un doppio cangiamento materiale che si produce nella sostanza psichica e le sensazioni sono effluvi degli atomi che si partono dai corpi e penetrano in noi. Tanto il sentire quanto il pensare sono effetto di cangiamenti materiali prodotti nella sostanza psichica dalle impressioni dei corpi (1). Nondimeno alla conoscenza sensibile ed alla intelligibile Democrito non attribuì lo stesso valore: la vera natura delle cose non si rivela che all'intelletto (2); non ebbe dunque ragione Aristotele quando attribuì a Democrito l'opinione che il fenomeno sensibile è vero in se stesso. Aristotele, osserva giustamente le Zeller, ci dà il risultato delle proprie deduzioni: poichè l'atomismo non avea stabilito alcuna distinzione tra la facoltà di percepire e quello di pensare, egli concluse che gli era impossibile una distinzione tra' gradi di veracità delle due funzioni del conoscere.

2.

La teoria della conoscenza.

La teoria democritea della sensazione si ricollega in parte a quella di Empepocle: anche Democrito considera la sensazione come la risultante d' un contatto; se non che questo contatto non è immediato, ma si compie mercè le emanazioni che dagli oggetti penetrano nel corpo e si propagano in tutte le parti dell'organismo (3).

(1) Arist., Metaf., IV, 5. V. Zeller, o. c. p. 815-824, in cui è ampiamente svolta la teorica della conoscenza negli atomisti.

(2) Ar. De an., I, 2. Metaf., IV, 5. Teof. *De Sensu*, 71. V. Zeller p. 822.

(3) Arist., De sens., 4; Theophr., De sens., 54.

Le sensazioni non si producono quindi soltanto nei singoli sensori, ma in tutto il corpo; nondimeno nella parte del corpo dove è l'organo di un senso, penetrano in maggior quantità gli atomi che abbiano la medesima costituzione dell' organo, e ciò in virtù del principio che il simile opera sul simile (1).

In conformità di questo principio Democrito svolge brevemente la teoria dei diversi sensi, specie della vista e dell'udito, in cui riproduce in parte la dottrina empedoclea. Democrito, come già Eraclito ed Empedocle, considera i sensi come semplici organi conduttori e di trasmissione degli atomi che emanano dai corpi.

Ciò che più importa rilevare nella teorica della sensazione democritea è la correlazione ch'egli stabilisce tra lo stato fisiologico del soggetto senziente ed il termine sentito: ogni sensazione varia a seconda della costituzione del soggetto (2).

Il che, dato il carattere materialistico e meccanico della dottrina, se non ci autorizza a considerare come soggettiva la sensazione in Democrito, è quasi una preparazione alla considerazione soggettiva degli stati psichici.

Benchè l'origine della percezione dei sensi e di quella dell'intelletto sia la medesima, nè vi sia differenza di facoltà nell' anima, nè differenza di essenza (3), pure profondo è il distacco tra la conoscenza sensibile e la intellettiva. Questa è da lui considerata sincera e veritiera, l'altra come oscura (4).

Alle conoscenza sensibile sfugge la comprensione degli atomi e del vuoto, che formano invece l'oggetto della conoscenza intellettiva e che costituiscono la vera realtà (5).

(1) Arist., De Gen. et corr., I, 7, 323, 6, 10; Thophr., De Sens., 63.

(2) Theophr., De Sens., 67.

(3) Arist., Ee An. I, 2.

(4) Sext. Emp.. Adv. Math., VII, 138.

(5) Sext. Emp. Adv. Math., VII, 139.

A queste conoscenze del senso incerte e fallaci pare debbano riferirsi le manifestazioni di sconforto circa i limiti ristretti delle nostre conoscenze; e però è generalmente scartata l'opinione degli storici che hanno attribuito a Democrito una dottrina scettica. Tutta quanta la teorica della conoscenza testimonia della fede di Democrito nella conoscenza intellettiva e fra le tante ragioni addotte basterebbe il ricordo della sua teoria morale. Sorgente d'ogni errore, egli dice, è l'ignoranza; sorgente d'ogni felicità è la conoscenza: delle cose necessarie a rendere l'uomo felice prima è la scienza (1).

CAPITOLO X.

Ψυχή e νοῦς in Anassagora

I.

La dottrina di Anassagora, nella storia della filosofia greca del periodo presofistico, segna un vero progresso, il quale non consiste già nell'essersi egli sottratto all'ambiente filosofico del suo tempo o nell'averlo coscientemente sorpassato, come vollero alcuni; ma in ciò, ch'egli determina, senza saperlo, una nuova direzione nella investigazione scientifica. La sua forza motrice non è un principio materiale come nella scuola ionica, nè un ente mitologico, come in Empedocle: il principio di tutte le cose egli crede di non poterlo ritrovare nella massa caotica, in cui non discerne una qualità sostanziale che possa pigliar l'iniziativa d'un movimento, e molto meno nel campo de' miti pur troppo scosso ed indebolito dalla lotta sostenuta dall'Eleatismo. Questo principio egli invece lo ritrova in una forza che gli vien suggerita dalla propria coscien-

(1) Diog. Laer., IX, 45, 46.

za, nel *noo*, principio nuovo, che il filosofo considera come causa motrice di tutte le cose e che solleva, generalizza e rende divino (1). Il punto di partenza viene così spostato: non è più nel caos o nell'eccelso Olimpo, è nel proprio *io*. Quanta importanza dovesse avere questa nuova posizione, Anassagora non comprese, nè potea comprendere; certamente, senza saperlo, egli sorpassava i limiti angusti della filosofia della natura e determinava l'esigenza di ricercare e di studiare nell'intelligenza medesima la causa di tutte le cose. Così su le rovine del Politeismo e dello scosso naturalismo ionico, apparivano, nella storia della filosofia greca, i primi germi del subiettivismo.

Questa posizione che nella filosofia posteriore dovea determinare un nuovo ed importante indirizzo, in Anassagora rimane in uno stato, direi quasi, embrionale; imperocchè, nello sviluppo della dottrina, non si può dire che il filosofo di Clazomene siasi gran fatto discostato dalle teoriche anteriori, con le quali par che resti pur sempre strettamente legato. Il *noo* di Anassagora, di fatti, sta in mezzo, tra il concetto d'una intelligenza pensante, umana, incorporea, distribuita tra gli esseri viventi, e quello d'una forza impersonale, motrice; tra il concetto d'una divinità radicalmente distinta da ogni elemento corporeo, e quello d'una forza della natura, i cui attributi non potrebbero riferirsi ad un essere schiettamente spirituale.

Nondimeno il distacco tra il concetto fondamentale della dottrina di lui e quello dei filosofi anteriori, è tale che se ne può ben ricavare un giudizio sul significato e sul valore storico della dottrina anassagorica. In tutti i filosofi a lui anteriori la causa ed il principio universale di tutte le cose è sempre un'essenza materiale, dalla

(1) Mullach, framm. 6 e 7—pag. 249.

quale, come per deduzione, si discende al concetto d'una intelligenza, che, in fondo, non può non essere una sostanza materiale. In Anassagora invece, la forza motrice è eminentemente incorporea, e l'intelligenza, sostanza primordiale, nella quale pure inesistono tutte le qualità e tutte le differenze degli esseri derivati, non è sostanza materiale, è bensì essenza incorporea, opposta alla materia medesima (1).

II.

Della dottrina psicologica di Anassagora esamineremo specialmente la relazione tra il *noo* e la psiche, sia perchè a noi pare che da quella relazione scaturisca più intero il concetto dell'anima, sia perchè ci varrà a valutare il significato dell'esposizione aristotelica.

Di solito nei rapidi cenni dei diversi storici e commentatori intorno a questa relazione, troviamo, meno in qualche rara eccezione (2), accettata l'opinione di Aristotele, secondo la quale Anassagora avrebbe identificato la Ψυχή col νοῦς. E tale di fatti, per citare i più illustri, è l'interpretazione del Trendelenbourg, tra' commentatori, e dello Zeller, tra gli storici « Neque omnino, osserva il primo (3), humanam mentem ab illa divina, a qua rerum motus et ordo, distinxisse videtur. Unde recte Aristoteles mentem et animam eandem posuisse dicit. » E lo Zeller (4), svolgendo più largamente il concetto contenuto nel passo di

(1) Mullach, framm. 5, 6, 7—pag. 248 e 249.

(2) Cito, tra coloro che si discostano dalla comune interpretazione, il Munz (Die Keime d. Erkenntnissth. ecc. p. 38) ed il Bertini.

(3) Trend., Arist., De an. editio altera, 1877, pag. 193, § 13 40ª 13. V. per ès., anche il Mullach, De Anassagora, nei *Fragmenta*, pag. 247 n. 38. Caeterum mentem (νοῦν) et animam (Ψυχήν) promiscue videtur dixisse (sott. Anaxagoras).

(4) Phil. d. Gr., I, 905, 906.

Aristotele, fa notare che questi ebbe ragione di osservare che non vi è punto differenza tra l'anima e l'intelligenza e di riferire, per conseguenza, all'anima ciò che Anassagora aveva detto, sin da principio, del *noo*, cioè che l'anima è forza motrice. L'intelligenza, aggiunge lo Zeller, è sempre e da per tutto ciò che muove la materia; anche quando un essere si muova da per sè, è necessariamente l'intelligenza che produce il moto; se non che questo movimento non ha luogo per un impulso meccanico esteriore, bensì per un impulso interno. Il *noo* deve dunque risiedere in un dato essere: in questo esso diviene anima. Tali, in fondo, sono le conclusioni a cui perviene lo Zeller, alle quali veramente a noi non pare di potere arrivare, nè coi passi di Aristotele, che ora esamineremo, nè coi frammenti di Anassagora, riportati dallo Schaubach e dal Mullach (1). Al Bertini invece pare che non consti sufficientemente che Anassagora abbia immedesimato l'intelligenza con l'anima: il filosofo greco, osserva il Bertini, dice solo che l'intelligenza inesiste in ogni ente che abbia l'anima, sia grande, sia piccolo, o vi inesiste in quanto lo governa (framm. 5 e 6). E ciò non basta, conchiude, per inferirne, come fa Aristotele, che intelligenza ed anima sia per lui tutt'uno (2).

Ma è proprio meritata la ragione, o il torto che lo Zeller od il Bertini voglion dare ad Aristotele, per avere attribuito ad Anassagora la medesimezza del *noo* con la psiche?

Esaminiamo i due passi di Aristotele: in uno di questi è detto che (3) Anassagora, nel determinare il valore dell'anima, non s'accorda pienamente con Democrito, perchè

(1) Schaubach, Anaxag. Claz. fragmenta, 1327. Mullach, l. c. vedi specialmente i framm. 7 ed 8.

(2) Bertini, La filos. gr. prima di Socr., p. 287.

(3) Arist., De An., ed. Trend., A. 2. § 5. 404 a 25, e 404 b — V. G. Barco, Arist., trad., p. 15.

questi identifica senz'altro (ἁπλῶς) l'anima con la mente, mentre il primo è meno esplicito su questo punto, giacchè, in molti luoghi, dice che la mente è causa di quanto vi ha di bello e di buono, ed in altri, per contro, che la mente è l'anima e che essa si trova in tutti gli esseri animati, ne' grandi e ne' piccoli, ne' pregevoli e negli spregevoli. Alquanto diversamente lo stesso Aristotele si esprime nell'altro passo (1) in cui dice che Anassagora, in apparenza distingue l'anima dalla mente, ma poi nel fatto scambia l'una coll'altra, come se fossero della medesima natura, tranne che considera la mente come il vero principio degli esseri; questo almento è quanto si potrebbe argomentare dal dire che la mente, tra tutti gli esseri, è semplice, scevra d'ogni mescolanza e pura. Ed attribuisce, conchiude Aristotele, l'una e l'altra proprietà al medesimo principio, cioè il conoscere ed il muovere, affermando che la mente ha mosso il tutto.

L'indecisione e l'oscillazione di Aristotele, nell'esposizione della dottrina di Anassagora, sono così manifeste che non consentono si possa venire ad una conclusione definitiva, e, molto meno, a dargli ragione o torto di ciò che egli non ha potuto con certezza definire. Dapprima ei dice che Anassagora non s' accorda con Democrito, perchè questi identifica la mente con l'anima, poi aggiunge che, in fondo, per il filosofo Clazomene, mente ed anima sono tutt' una cosa, infine attribuisce alla mente alcune proprietà che non possono appartenere all'anima. Come si fa dunque a ritenere che Aristotele abbia ammesso, per Anassagora, l'identificazione del νοῦς con la Ψυχή?

---

(1) id., § 13-405 a-14.

III.

E ben altre ragioni, oltre a quelle desunte dai passi di Aristotele, ci confermano quanto di sopra si è detto e c'inducono a ritenere come alquanto probabile la relazione che a noi pare di scorgere tra il νοῦς e la Ψυχή nella dottrina di Anassagora. Ammessa l'identità, non si comprenderebbe, di fatti, perchè il filosofo avrebbe dovuto distinguere gli esseri che hanno un' anima dagli esseri inanimati, e aggiungere che quelli, il *noo*, variamente regola e governa (1). Nè si può invocare l'analogia tra la mente umana ed il νοῦς, perchè il concetto della psiche in Anassagora non ha il significato ristretto di anima umana, ma si riferisce a tutti quanti gli esseri viventi (2); se quindi si volesse dire, a sostegno della identificazione, che la psiche ha, per lui, il significato di mente umana, si potrebbe ripetere, ciò che Aristotele gli rimprovera duramente (3), che la mente, intesa almeno come pensante, non appartiene indifferentemente a tutti gli esseri viventi, anzi nemmanco a tutti gli uomini. E finalmente, a che servirebbe la Ψυχή, riconosciuta l'identità? E come si potrebbe considerare il *noo* nel senso ristretto di psiche, se ciò contradice al valore generale attribuito al νοῦς, che inesiste, secondo Anassagora, in tutti gli esseri, indistintamente, ed è sostanza assolutamente omogenea in tutte le sue parti?

Non si può, quindi, in alcun modo, ammettere che Anassagora abbia identificato l' anima e la mente, nè l' e-

---

(1) Mullach, framm. 6—(Simpl., Comment. in Arist. Phys., fol. 336, 35 a) Ὅσα μὲν ψυχὴν ἔχει.... πάντων νόος κρατέει.

(2) Mullach, framm. 10 (Simp., Comm. in Ar. Phys. f. 336) Ἀνθρώπους. τε.... καὶ τἄλλα ζῷα, ὅσα ψυχὴν ἔχεν.

(3) Arist., l. c., § 5 in fine.

sposizione irresoluta di Aristotele ci autorizza a farlo: che se in quest'ultimo si nota una certa tendenza ad ammettere la medesimezza dei due principii, ciò può esser derivato da una considerazione tutta subbiettiva dello Stagirita. Il quale, forse, s'avvisò d'evitare, a questo modo, una grave contradizione; giacchè ben comprendeva che non era possibile ammettere un'altra forza animatrice che non fosse il νοῦς; ma, nella dottrina trascendente del filosofo di Clazomene, lo scoglio era inevitabile, nè erapossibile scongiurare il dualismo tra il mondo dalla natura ed il mondo dello spirito.

Chi segue la storia di tutta quanta la filosofia greca, sin da le sue prime manifestazioni, scorge ben presto la necessità di questo dualismo. Scossa la fede nell' antica teologia, il cui antropomorfismo dovea sembrare insufficiente ai primi filosofi, questi, a differenza dei poeti eroici, cercarono dapurare la divinità di tutti i caratteri umani, e ritrovarono in un principio unico di forza la causa prima di tutte la cose. Ma quale dovea essar la natura di questa causa? Finchè non si sorpassarono i limiti del naturalismo jonico, non si seppe concepir nulla che superasse le cause puramente materiali; ma ben presto alla realtà sensibile si cercò sostituire un'idealità metafisica; all'Eraclitismo che sosteneva la necessità del molteplice e del movimento, s' oppose l' Eleatismo che sostenea la stabilità e l'immutabilità dell'essere. Il dualismo così sorse irreconciliabile, nè valsero a superarlo i tentativi di conciliazione di Empedocle, degli Atomisti e dello stesso Anassagora. Il quale, come osserva lo Zeller (1), non trovava nella materia come tale il mezzo di esplicare il movimento in generale e molto meno il movimento ordinato ad un fine; nè d'altra parte volea ricorrere ad una necessità inesplicabile od al caso: ammise quindi l'esistenza

(1) l. c., p. 888.

d' un essere incorporeo, che avesse comunicato alle sostanze il movimento e l'ordine.

E nel proprio *me*, nella psiche umana e più propriamente nel *noo*, che rappresenta la potenza più elevata dell' anima, a lui parve di ritrovare la manifestazione di questo essere incorporeo, di questa forza ch'ei poscia considerò quale principio animatore di tutti quanti gli esseri.

Ma come ei pervenne a questa concezione? Ecco il nodo principale della questione. Gli espositori ed i critici considerano, generalmente, il νοῦς come il punto di partenza del sistema anassagoreo, e dal lato storico, obbiettivo, hanno pienamente ragione; ma il νοῦς considerato nello svilnppo interiore, soggettivo della mente del filosofo, non apparisce più qual punto di partenza, bensì qual punto di arrivo. Il processo originario, nella mente del filosofo greco, non è dal *noo* alla psiche, ma da questa a quello. La potenza intellettiva, la facoltà più elevata della Ψυχή, viene ad essere come staccata dal suo tronco primitivo, e, per un processo di astrazione e di generalizzazione sempre crescente, vien considerata quale forza animatrice e primo principio di tutte le cose.

Così nel grembo stesso, per così dire, della Ψυχή si genera quel dualismo, che, sotto altro aspetto, fu riprodotto da Aristotele e che ha tanta importanza nella storia della filosofia postaristotelica. Staccato il *noo* dall'anima, crebbe sempre più il valore ontologico della mente e s' assottigliò il significato psicologico dell' anima, finchè la coerenza del sistema spinse Anassagora a ritrovare da per tutto la potenza animatrice del *noo*, anche nell'anima, cui Aristotele, nemico accanito d'ogni contradizione, s' affaticò, irresoluto però, d' identificare con la mente. Ma intelligenza ed anima, in Anassagora, lungi dall'essere identiche, rappresentano due punti estremi ed

opposti d'un medesimo processo, l'uno trascendente, l'altro immanente, l'uno spirituale, l'altro corporeo.

IV.

Il nostro modo di considerare il νοῦς e la Ψυχή rende comprensibile e, relativamente, coerente la teorica della conoscenza in Anassagora. — Ammessa la medesimezza, l'organo dell'attività spirituale e quello della percezione sensibile dovrebbe essere sempre lo stesso: una separazione sarebbe addirittura assurda, nè varrebbe, a giustificazione, il ricorso alle solite contradizioni, in cui spesso e volentieri si voglion far cadere i filosofi greci. Eppure questa identità di funzioni non esiste, anzi siamo costretti a ritenere che Anassagora, a differenza di tutti i filosofi che lo precedettero, fu il primo a considerare come recisamente staccate l' attività spirituale e quella della percezione sensibile. La prima è forma, rivelazione, manifestazione d'un νοῦς sovrumano, anzi quasi addirittura soprannaturale, a cui è assolutamente estranea la Ψυχή; questa invece è il vero organo dei sensi, capace d' essere in certo modo modificato dalle percezioni sensibili, le sole che possono appalesarsi all'anima; giacchè le intellettive si riferiscono ad un'attività superiore. Il distacco quindi tra la conoscenza sensibile e la intellettiva non potrebbe essere nè più reciso, nè più irreconciliabile.

Nondimeno questo dualismo dell' attività conoscitiva, importantissimo dal lato storico, non pare sia stato rilevato o almeno abbastanza determinato dai critici. Non è nostro intendimento esporre la teorica della conoscenza secondo Anassagora (1), diciamo soltanto che riteniamo

(1) Del resto ben poco si può dire riguardo alla conoscenza intellettiva e si può desumerlo dal framm. I. Mullach e dal framm. 25: Schaubach. — Anassagora avea concepito i corpi come miscuglio di parti tenuissime, mescolate insieme siffattamente che un organo corporeo non potea percepirle come disgiunte e quindi non potea vedere l'oggetto nella sua purità. La conoscenza è quindi solo possibile per l' intelletto e non per i sensi. — Per ciò che riguarda poi la conoscenza sensibile, la fonte principale è Teofrasto (De sensu et sensilibus — § 27..... 39), il quale nei primi paragrafi sino al 31° espone la dottrina di Anassagora e dal 31° in poi ne fa la critica quasi su tutti i punti.

innegabile il riferimento della funzione del sentire all'anima; non si potrebbe di fatti spiegare la distinzione tra la conoscenza intellettiva e la sensibile, qualora si volesse riferire al *noo* anche la funzione del sentire. Lo Zeller (1) è indotto da un passo di Teofrasto a supporre che, probabilmente, secondo Anassagora, l' intelligenza era quella che percepiva ed i sensi non eran altro che organi della percezione. Ora nel passo citato (2), Teofrasto, dopo aver parlato di Clidemo, secondo il quale le orecchie non percepivano da per sè stesse gli oggetti, ma trasmettevano la sensazione al νοῦς dice: però Clidemo non pose la mente, a simiglianza di Anassagora, come principio di tutte le cose (3). Da questa semplice osservazione, riferentesi più alla dottrina del *noo*, in generale, che alla relazione tra il *noo* e la sensibilità, a noi non pare si debba o si possa venire ad una conclusione così recisa. Tanto più che noi potremmo ricordare un altro passo dello stesso Teofrasto (4), là dove è detto che in noi inesistono tutte le cose (il dolce e l'amaro, il freddo ed il caldo, ecc.): πάντα γὰρ ἐνυπάρχειν ἐν ἡμῖν. A che gioverebbe il νοῦς, che Anassagora dichiara impassibile, quando i due elementi necessarî e sufficienti alla conoscenza sensibile esistono assolutamente indipendenti dal medesimo? La distinzione quindi tra l' organo della co-

(1) l. c. p. 909 e 910.

(2) V. n. precedente.

(3) Teofr., l. c., § 38.

(4) Id., id. § 28.

noscenza sensibile e quello della intellettiva, in Anassagora, a noi pare innegabile, così come a noi sembra non possa porsi in dubbio la distinzione tra il νοῦς e la Ψυχή·

CAPITOLO XI.

Esame dell'esposizione e della critica aristotelica considerate nelle attinenze con le dottrine anteriori.

Dal precedente esame delle teorie psicologiche nel periodo presofistico manifesta apparisce l'importanza dell'esposizione aristotelica e qual sorgente preziosa essa sia di notizie.

Aristotele, com'è noto, suole far precedere alle sue ricerche filosofiche una breve e concisa notizia storica delle dottrine anteriori, mostrando con analisi critica, quasi sempre acutissima, quanto egli tenga in gran conto la cognizione storica nella ricerca dottrinale e come sappia far tesoro delle dottrine dei filosofi anteriori a lui, a conferma e sostegno delle proprie.

Nel *De Anima* (1), così come nella Metafisica (2), egli esprime il bisogno di esaminare anzitutto le dottrine dei suoi predecessori, sia per assimilarsi ciò che v'è di buono, cansandone gli errori, sia per rilevare quei punti che dai medesimi furon trascurati. Ed oltre a ciò dimostra piena coscienza, il che è veramente notevole, delle gravi difficoltà che gli studi storici presentano e dei mezzi più adatti per riuscire nello scopo. Se non che non è sempre coerente a'proponimenti d'una scrupolosa ed imparziale indagine storica: così l'esposizione come la critica assumono, non di rado, un carattere quasi addirittura polemico, e se delle

(1) L. 1, § 1.
(2) III, 1, 995ª, 26, e 983ᵇ - 1 - 6.

dottrine altrui egli volentieri s'appropria ciò che vi ritrova di buono, non cessa però di considerarle come teorie di avversari a cui si propone di contrapporre le proprie opinioni vittoriosamente. Di qui una cert'aria sprezzante verso le dottrine dei suoi predecessori ed un attaccamento troppo vivo alle proprie idee. Questo sistema di opposizione e di contradizione, lo fa essere talvolta esagerato, tal'altra non molto fedele espositore: senza tener conto delle incertezze e delle contradizioni, nelle quali, non di rado, incorre egli stesso. Del quale ultimo difetto la colpa non è sempre sua, giacchè spesso l'esposizione riposa su vaghe notizie tradizionali e non su dati certi, di che è prova la forma dubitativa nella quale di frequente annuncia la sua esposizione. Ma dove la certezza è maggiore l'esposizione procede serrata e rigorosa ed ogni sistema assume l'aspetto d'una formula matematica, o d'un teorema, o d'un sillogismo.

Un altro difetto, già rilevato, è ancora da ricordare, ed è ch'egli non segue nella sua esposizione lo sviluppo storico delle diverse dottrine; di qui un certo disordine ed una incompiuta valutazione delle medesime, di cui non sempre son determinate le attinenze con le dottrine anteriori o contemporanee. Egli invece preferisce di raggruppare tutte quante le opinioni in tre principali categorie, che sono:

1.° L'anima è essenzialmente motrice.

2.° L'anima è il più sottile o il meno corporeo di tutti i corpi.

3.° L'anima è un composto di elementi.

Fatta questa distinzione, era necessario ch'ei ponesse, p. e., Anassagora accanto ai Pitagorici, Platone accanto ad Empedocle; e non intravedesse alcuna distinzione tra le dottrine anteriori a Socrate e le posteriori.

E pure la distinzione fra il così detto primo periodo ed il secondo è tale che non par vero che Aristotele non

l'abbia rilevata. Per quanto si voglia accentuare la tendenza nella filosofia presocratica a riguardare l'anima come sottile, eterea, raffinata, di fronte alla densa e solida materia, ovvero la tendenza a considerarla come principio attivo della natura e come principio e causa di moto, il concetto dell'anima resta pur sempre schiettamente naturalistico. E se talvolta par che si trasmuti, rientra in una tradizionale concezione panteistica ed ilozoistica ad un tempo. Che anzi è a dire che distinzione netta e recisa fra elemento spirituale e corporeo non v'è, o, meglio, che l'elemento spirituale come principio motore e vivificante è esso stesso riguardato quale inerente alla materia e dalla medesima derivato. E se talvolta par che i filosofi si sollevino a principii superiori e inaccessibili al senso, ben presto si rannodano strettamente ai dati sensibili. E però, come già di sopra abbiamo rilevato, è schiettamente naturalistico il concetto dell'anima nella scuola ionica, che riguardò l'acqua come principio di moto e di vita, e nei Pitagorici, che la materia sostituirono coi numeri, e non recisamente distinsero l'anima dal corpo. Nè un vero progresso si rivela in Eraclito ed in Empedocle o nella scuola atomistica.

Nel solo Anassagora, ed Aristotele lo nota (1), l'elemento spirituale è recisamente distinto dall'elemento corporeo; ma è a notare che Anassagora è come il filosofo della transizione, e che se la sua dottrina del *noo* segna un vero progresso nella teoria fisica, non può dirsi altrettanto della sua teoria dell'anima, a meno che il progresso non si voglia rilevarlo dagli effetti che la sua dottrina determinò nella psicologia posteriore.

In tutte le dottrine presocratiche non solo non esiste uno studio speciale intorno all'anima, ma il concetto dell'anima o è desunto dai principii generali intorno all'origine ed all'essenza delle cose, ovvero rispecchia le tradizioni mitiche e popolari dei tempi; talvolta anzi i due elementi si confondono o si riproducono nello stesso filosofo.

(1) I, 2. § 20.

Quanto grande sia il distacco tra queste dottrine psicologiche e quella di Aristotele, apparirà manifesto dall'esposizione della sua teoria; per ora ci limitiamo a considerare per poco la critica aristotelica, nella quale, come abbiamo osservato, il filosofo non esamina le diverse dottrine dallo stesso punto di vista dal quale le avea esposte, ma le raggruppa secondo la somiglianza, spesso ripigliando e compiendo parzialmente le dottrine già esaminate.

Nell'esposizione tien di mira la natura del principio da cui fu desunto il concetto di anima, nella critica invece tien conto del contenuto delle diverse dottrine senza ricercarne la genesi; ecco perchè, sotto un certo riguardo, l'esposizione e la critica si completano a vicenda.

Dei principii fondamentali di questa critica e della loro riconnessione a tutta quanta la filosofia aristotelica in genere ed alla psicologia in ispecie, e dei pregi e dei difetti della medesima discorreremo brevemente, facendo un rapido esame delle diverse parti, le quali noi ridurremo a cinque:

a) Discussione sul moto. Il moto non è essenziale all'anima.

b) L'anima non è un'armonia.

c) L'anima non è un numero semovente od un numero.

d) L'anima non è un composto di elementi.

e) Critica della dottrina platonica (la quale veramente è riconnessa con la prima).

E cominciamo dall'esame della prima parte.

a) Nella quale è notevole il carattere eminentemente

oggettivo, per dir cosi, che Aristotele si affatica di dare alla sua critica, riducendo all' assurdo, con osservazioni acute e sottili, la dottrina che esamina e che riguarda sotto diversi aspetti. Tutta la critica però presuppone un concetto già sostenuto e dimostrato nello filosofia aristotelica, il quale può dirsi uno dei concetti fondamentali così della sua fisica come della psicologia.

L'anima, ei dice, nel IV libro dei Topici (1), non è ciò che muove se stesso, per essenza; il moto invece le appartiene per accidente. Ciò che è mosso, aggiunge Aristotele, non è un'essenza, anzi la presuppone.

Del qual passo, perchè sia bene inteso, è necessario si dichiari il linguaggio serrato e conciso. Tra i filosofi antichi ed Aristotele corre una differenza sostanziale, così nel concetto di moto, come in quello di anima. Ai primi bastava annunciare il principio che ciò è in moto sia mosso esso stesso e che l' anima sia essenzialmente in moto, per dedurne che l'anima sia mossa a sua volta; ad Aristotele non già; anzi tutto, per lui, l'anima è un principio, ed il moto non è semplice e casuale effetto di uno spostamento meccanico, è invece un atto imperfetto, è il momento di transizione da uno stato al suo contrario, dalla potenza all'atto (2).

Tutto ciò che è in moto tende quindi a diventare ciò che dev'essere, cioè atto, ma finchè è in moto ha in sè qualche cosa d' incompiuto e d' imperfetto; è ancora, in certo modo, potenza. Or poichè tutto che è imperfetto ed in potenza presuppone necessariamente, come principio, qualcosa che sia perfetto ed in atto, se no si riuscirebbe ad un processo all' infinito, il che ripugna alla ragione umana, segue che tutto ciò che è in moto dev' essere mosso, in ultimo, da un motore che non sia esso stesso

(1) 1, 3, 120.b 24.
(2) Fis. III, 1, 19.

in moto, da un motore immobile. Se dunque si vuol riguardare l' anima come essenzialmente in moto, poichè essa è un principio, si dovrebbe considerarla come principio motore, ossia come immobile.

Tale è il ragionamento fondamentale non dico espresso, ma sottinteso, nella discussione aristotelica e che abbiamo voluto rilevare, non solo a dimostrazione della diversità, nel concetto di moto, tra la filosofia presocratica e l'aristotelica, ma, più ancora, a manifestazione così del maraviglioso organismo sistematico di tutti gli scritti dello Stagirita come del carattere peculiare della sua critica, al quale di sopra abbiamo accennato.

Egli difatti, non di rado, preferisce, nella critica delle dottrine anteriori, ricavare gli argomenti più da un esame, direi, induttivo delle medesime, che da una discussione sistematicamente dottrinale e deduttiva. Ed a questo modo procede appunto nella critica delle dottrine anteriori. Dal concetto stesso del moto, così com'era inteso dai suoi predecessori, egli trae i sette argomenti che rivolge contro le loro dottrine. Dei quali è mirabile la sottigliezza, sebbene sia da osservare che trattandosi d'una discussione critica generale che, in fondo, si riferisce a tutte quante le dottrine anteriori, compresa quella di Platone, non è esatto, com'egli fa, il considerare così fisicamente il moto dell' anima. Che anzi non si può a meno di confessare ch' egli talvolta confonda addirittura il moto locale col moto intellettuale ed il concetto di moto con quello di atto. Il che avviene quand'egli, come nel sesto argomento su esposto, dice che il muoversi secondo natura varrebbe per l'anima passaggio da uno in altro luogo.

Potrebbe ritenersi piuttosto che l'anima, nelle sue operazioni, non solo non perda la sua essenza, ma si compia e si reintegri.

b) La critica della definizione dell'anima, che riponeva

l'essenza della psiche nell'armonia, non era nuova nella filosofia greca; trovasi esposta nel Fedone (1), al qual dialogo par che accenni Aristotele (2), dove aggiunge che quella era opinione molto diffusa e popolare ai suoi tempi. Noi abbiamo detto, nel c. II, come pare debba essere inteso il passo di Aristotele, riportiamo nondimeno un'altra interpretazione alquanto diversa.

Si narra che Aristotele abbia ascoltato, insieme a parecchi suoi amici, la lettura fatta da Platone del suo dialogo, e che poi degli argomenti platonici si sia giovato nello scrivere l' Eudemo, di cui son riferiti da Filopono (3) gli argomenti in confutazione del concetto di armonia, argomenti che si trovano riprodotti nel *De Anima*, ai quali Aristotele aggiunge un altro ragionamento anche più stringente e sottile, quello del § 6 (4).

A chi propriamente vada riferita questa dottrina, così diffusa e così combattuta dai due più grandi filosofi dell' antichità, non ci è lecito dire, nè Aristotele lascia intravedere: certamente egli non l'attribuì ai Pitagorici, come vollero alcuni (5).

Il carattere che differenzia sostanzialmente questa dottrina dell'armonia dalla dottrina aristotelica è riposta in ciò che l' armonia è proporzione o composizione e non può essere una essenza, mentre tale è appunto l' anima secondo lo Stagirita. Il che apparisce dal § 2 (6).

---

(1) C. XXXVI e XLII-XLIII.
(2) De an., I. 4, 1.
(3) I. Philoponus., in Ar. de an. I.
(4) De An., I, 4.
(5) Si vedano a tal riguardo, le osservazioni che fa il Bonghi nel Proemio alla traduzione del Fedone (p. 203-4). Secondo il Bonghi la definizione dell'anima come un'armonia andrebbe riferita a quei tali Pitagorici che dissero che l' anima è ciò che muove se stesso, ai quali accenna Aristotele (1, 2, 4).
(6) l. c.

Ma v'è ancora un'altra ragione che rende incompatibile la dottrina dell'armonia con quella di Aristotele, ed è che il corpo e l' anima sarebbero considerati come due principii indipendenti, ed estranei l'uno all'altro, mentre nella dottrina aristotelica, l'anima in tanto è tale, in quanto è anima di un dato corpo e questo è sempre di un'anima. Il qual principio traspare nel § 8 (1).

In tutta la critica dell'armonia è notevole però un certo sforzo del Filosofo a considerare l'armonia come un risultato di qualità sensibili, come pura e semplice mescolanza e contemperamento dei contrari, dei quali risulta ancor composto il corpo.

E tale, forse, era il concetto volgarmente diffuso e comunemente accettato, sebbene nelle parole che Platone pone in bocca a Simmia, che discute con Socrate (2), mi paia d' intravedere dell' armonia un concetto più elevato; l'armonia nella mente di Simmia apparisce come qualcosa di più che una semplice mescolanza, si direbbe quasi che gli balenasse il concetto d' un' armonia come qualcosa di invisibile, d' incorporeo, di bellissimo e di divino (3). Or considerando così l'armonia, la critica di Platone e di Aristotele perderebbero gran parte del loro valore. L'armonia non sarebbe più la mescolanza di Aristotele o l' accordo di Platone, bensì il principio dell'una e dell'altro: non un tutto unificato, ma un principio unificante, ed in tal caso il concetto dell'armonia, forse, avrebbe potuto trovare un riscontro, così nella dottrina platonica, come in quella aristotelica.

c-d) Nulla crediamo di aggiungere a quando si è detto di sopra intorno alle dottrine che identificarono l' anima e il numero, ovvero l'anima e gli elementi, tanto più che

---

(1) l. c.
(2) Plat., Fed., XXXVI, 86; XLI, 91; XLIII, 95.

le differenze sostanziali tra queste e la dottrina aristotelica, appariscono manifeste dall' esposizione e dalla critica già riprodotte.

e) Prima di esaminare la critica della dottrina platonica è necessario ci soffermiamo alquanto a rilevare alcuni riscontri tra le dottrine dei due più grandi filosofi dell'antichità, sia per l' importanza maggiore che queste hanno nella storia della filosofia, sia perchè più nette ed accentuate sono le attinenze della Psicologia platonica con l'aristotelica. Che se l' influsso delle dottrine anteriori al Platonismo su Aristotele fu ben poca cosa e non fu immediato, sì bene come per riflesso della psicologia platonica, non può dirsi altrettanto di quest'ultima, sia che la si voglia considerare per se sola, sia che la si riconnetta con tutto quanto il sistema filosofico.

CAPITOLO XII.

Esame della critica della dottrina platonica. Di alcuni riscontri tra la psicologia platonica e l'aristotelica.

1.° A comprendere tutto l'insieme delle ricerche platoniche intorno all'anima, non è veramente parola adeguata quella di psicologia (intesa nella moderna significazione), la quale invece è forse troppo comprensiva e troppo estesa a denotare le vaghe e primitive intuizioni del periodo presofistico.

Con Platone l'anima diventa oggetto di nuove e profonde ricerche, le quali son di doppia natura: da una parte si vuol determinare dell' anima l' essenza, l' origine, il destino; dall' altra classificarne le molteplici manifestazioni, riconnettendole, come a sorgente, alle diverse sue facoltà. Quindi una duplice specie di ricerche, metafisica la prima, più propriamente psicologica la seconda.

Platone non compose, come fece poi Aristotele, un trat-

tato speciale intorno all'anima, di qui la necessità di ricostruire la sua teoria sparsa nei diversi dialoghi, di qui le numerose, le interminabili controversie a cui, non di rado, han dato luogo le variazioni, ch'egli a mano a mano introdusse nella sua dottrina.

Noi ci proponiamo semplicemente questo, di porre in evidenza alcuni riscontri tra la dottrina dell'anima in Platone e in Aristotele, rilevando i punti in cui paia che la Psicologia di quest'ultimo riproduca quella del maestro, ovvero quelli in cui si riveli un progressivo sviluppo, o finalmente quelli che determinano un distacco sostanziale tra le dottrine del maestro e del discepolo.

Giacchè della psicologia aristotelica, considerata in rapporto alla platonica, si può portare giudizio non diverso da quello che, in generale, può ricavarsi dal raffronto di tutte le dottrine dei due filosofi, si può dire cioè, che mentre la dottrina dell' uno par si contrapponga recisamente a quella dell' altro e se ne stacchi, i punti di rannodamento però son tali e tanti che manifesta apparisce la continuazione storica dei loro sistemi. Anzi è a dire che i principali problemi della psicologia aristotelica si ritrovino quasi tutti nella dottrina del maestro, e ne sia tentata la soluzione con pari amore, sebbene quasi mai col medesimo metodo e con gli stessi criteri.

2.° Ma prima di procedere a questo confronto tra le due dottrine crediamo opportuno premettere un rapido e brevissimo accenno alla psicologia platonica, quanto basti a farci comprendere l'esposizione critica aristotelica, la quale riposa quasi tutto sulla dottrina contenuta nel Timeo; e però la nostra sarà un' esposizione non solo sommaria, ma parziale ed incompleta della psicologia platonica, e ciò perchè crediamo conveniente mantenerci nei limiti designati dall'esposizione di Aristotele e perchè ci parrebbe di scostarci troppo dallo scopo prefisso.

La psicologia di Platone si rannoda strettamente alla cosmologia, con la quale possiamo anzi dire che tutta

quanta la sua filosofia, quale ci apparisce nel Timeo, si confonda in un certo senso largo e complessivo.

Il cosmo platonico è un sistema di sfere in rotazione ed è insieme considerato come un grande essere vivente, fornito non solo di corpo, ma ancora d'intelletto e di anima, la quale è come un medio tra corpo e l'intelletto (1). L'anima cosmica, situata nel centro dell'universo, stringe ed aduna entro sè il mondo e ne determina il moto e la figura (2). Essa risulta da tre elementi: la medesimezza, cioè l'essenza indivisibile ed inalterabile delle idee; l'alterità, cioè l'essenza divisibile, il diverso, gli elementi, e l'essenza così detta propriamente, cioè un composto degli altri due elementi fusi in uno, in modo che sian pari la divisibilità o l'indivisibilità, l'alterità e la medesimezza (3).

(1) Plat., Tim., 30.
(2) id., 32, 33.
(3) id., 34, 35, 36.
Secondo Platone tutte quante le relazioni matematiche, di cui è fatto lo schema invisibile del mondo visibile, son comprese nell'anima, come in unità.

Egli suppone come scissa in due la composizione risultante dai tre elementi che costituiscono l'anima cosmica, e sovrapponendo, l'una all'altra, nel loro mezzo, le due parti scisse per lungo, in modo che rassomiglino ad una, incurva in cerchio i capi, in guisa che l'una venga a formare un cerchio le cui estremità siano in contatto con le estremità del cerchio formato dall'altra. A questi cerchi, che sono l'uno interno e l'altro esterno, è impresso lo stesso moto e nel medesimo spazio, e chiamasi movimento della natura del *medesimo* quello del cerchio esterno, e movimento della natura del *diverso* quello del cerchio interno: l'uno muovesi obliquamente da sinistra verso destra e l'altro per la diagonale da destra a sinistra. Il primo resta intero, dal secondo invece, diviso in sei lo spazio interno, derivano sette cerchi disuguali, di due specie, e con tre intervalli ciascuno. A tre di questi cerchi è impressa la medesima velocità, agli altri quattro un moto diverso ed opposto non solo tra di loro, ma anche in confronto degli altri tre: tutti però debbono muoversi armonicamente.

Tale è quella parte della dottrina platonica, che Aristotele, con mirabile precisione, espone nel § 11 del c. 3°, L. I, del *De anima*.

L'efficacia di questi elementi sull'anima cosmica si rivelano nell'operazione sua del conoscere: dal cerchio del medesimo provengono all'anima la ragione e la scienza, e l'anima quindi intende le idee per l'elemento indivisibile; dai cerchi del diverso derivano il senso e l'opinione: è l'elemento divisibile quello che rende possibile la funzione del sentire e del percepire. Finalmente la possibilità d'intendere la relazione che esiste tra le cose e le idee deriva all'anima dall'assenza intermedia, dal composto dei due elementi (1). E l'efficacia degli elementi, di cui l'anima cosmica è costituita s'appalesa ancora nei diversi moti che ella imprime al cerchio del *medesimo*, l'equatore od a quello del *diverso*, l'ecclittica (2).

Questi elementi nell'anima trovansi insieme fusi in una scala di armoniose proporzioni, di guisa che l'anima in sè contiene tutte le relazioni aritmetiche e geometriche, e rende numeroso ed armonioso l'universo (3). Nell'anima quindi si riflette invisibile il simulacro del Bene (4), che è il fine del mondo ed al quale s'ingradano le idee, e si rivolge la Mente, che dal Bene fu mossa a generare il mondo (5).

L'anima quindi è dotata d'un moto perpetuo e muovesi da sè nel mondo in cui inesiste (6); non però può dirsi che sia principio di moto, giacchè essa è qualcosa di divenuto e non di originario ed il suo movimento le vien comunicato (7) non le appartiene ab origine.

(1) Tim. 37.
(2) id., 30.
(3) id., id.
(4) id.. 36 e 37.
(5) id., 28, 29.
(6) id., 37.
(7) Nel Timeo l'anima non solo è considerata come un composto risultante da più elementi, e quindi non come principio originario, ma è altresì riguardata come qualcosa di divenuto. E però non può essere, come nel Fedro, riguardata qual principio di moto.

In quanto animata, la materia assume forme e figure, numeri e moti, i quali tutti o sono l'anima stessa o dalla medesima derivano (1).

Così il mondo, considerato quale essere vivente, si differenzia nelle singole specie (2) e la materia si plasma variamente nelle figure matematiche dei quattro elementi (3), ai quali rispondono le quattro diverse specie di anime e di esseri viventi (4). Il cosmo però non è soltanto popolato di Dei, ma anche di uomini, di animali, di piante; i primi abitano nella regione celeste e periferica, gli altri nelle regioni dell'aria, della terra, dell'acqua, sfere più centrali ed inferiori (5). Delle anime, la prima e più perfetta è quella delle stelle (6), seguono, in una scala discendente e progressiva di degenerazione e di corruzione, le anime degli uomini, degli animali, delle piante (7).

L' anima umana, dopo quella delle stelle, rispecchia, più da vicino, l'anima del cosmo: l' uomo quasi piccolo cosmo, è fornito di anima immortale risultante dai medesimi elementi di cui è composta l' anima cosmica e si muove con lo stesso moto rotatorio di quella (8).

Tra l'anima umana razionale e la cosmica corrono però delle differenze: quella difatti è derivata, questa primigenia, l'una è individuale, l'altra universale (9). Inoltre, siccome l'anima ha un doppio moto di conoscimento, del medesimo cioè e del diverso, e questo moto non dipende perfettamente dal primo, segue che i movimenti dell'ani-

(1) Plat., Timeo, 54, 55.
(2) id., id., 39 e 40.
(3) id., 38, 29.
(4) id., 40.
(5) id., id.
(6) id., id.
(7) id., 41.
(8) id., id.
(9) id., id.

ma umana, a differenza di quelli della cosmica, siano alquanto perturbati ed irregolari (1).

Le anime umane dalle stelle, dove furono dapprima collocate (2), discesero nei corpi ed a ciascuna fu dato, a simiglianza del cosmo, un corpo sferoidale, che è il capo (3).

L' anima intellettiva non è essenzialmente legata col corpo, essa costituisce l'anima superiore che tiene a sè congiunte le altre due inferiori: l'anima umana è quindi considerata come divisa in tre parti, alle quali corrispondono, nell' interno del corpo, quasi recettacoli delle medesime, il capo, la regione toracica e la regione addominale. La prima di queste anime, l'intellettiva (λογιστικόν) è detta anche *logo* e *noo* ed ha come organi suoi i sensori; alla seconda ed alla terza si riferiscono tutte le emozioni, all' una il coraggio, l' energia, la collera ed i suoi organi sono il cuore ed i polmoni; all' altra le tendenze, gli appetiti, i desiderii, ed il fegato e la milza sono i suoi organi (4). Tra il corpo e l' anima la simmetria è perfetta: la colonna cerebro-spinale determina così il vincolo tra corpo ed anima, come l'unità e la connessione tra le singole parti dell'anima e le singole parti del corpo. Il collo è come mezzo di separazione della parte migliore da tutto il resto del corpo e dell'anima. Più vicina all'anima intellettiva è l'anima toracica, che è quasi intermediaria tra le due anime estreme: il cuore, da cui partono tutte le vene, trasmette per mezzo di queste, alle parti sensibili del corpo, tutte le ispirazioni dell' anima intellettiva (5). La quale poi è la sola

(1) id., 43.
(2) id., 41-42.
(3) id., 45.
(4) id., 70.
(5) id. 70-71.

che Platone chiama immortale, mentre le altre due anime par che le ritenga mortali; benchè a bene intendere lo spirito della dottrina del filosofo, le anime inferiori son così strettamente coordinate con la superiore, che o tutte e tre debban dirsi immortali, o tutte mortali. Il che manifesto apparisce a chi consideri che in fondo una sola e medesima anima è quella che ammette Platone, e le altre due anime non si riducono ad altro che a delle specificazioni predicative della prima, ovvero quasi ad effetti della presenza dell'anima nel corpo; ora in quanto le anime inferiori si considerano come l'insieme delle affezioni corporee, che determinano, possono bensì essere riguardate come mortali, ma se le anime inferiori si voglia considerarle come un riflesso dell'anima intellettiva, in tal caso o tutte immortali e tutte mortali dovrebbero dirsi (1).

Tali sono le linee generali della dottrina platonica, ricavate dal Timeo, a cui attinse anche Aristotele la sua rapida esposizione, nella quale non sai se si debba maggiormente ammirare la rapidità o l'esattezza dell'esposizione. Ma se fu felice nell'esposizione, non può dirsi altrettanto della critica di cui ora ci occuperemo, ponendo in relazione la dottrina del gran maestro con quella del grandissimo discepolo.

3.° Che cosa è l'anima? Così con Platone come con Aristotele si potrebbe rispondere che l'anima è una οὐσία. Ma quale differenza tra un concetto e l'altro: in Platone, per quanto s'affatichi a raggiungere l'unità dei principii, l'anima riesce pur sempre un composto di due elementi, dell'identico e del diverso, e l'οὐσία dell'anima può dirsi addirittura una terza forma risultante, un εἶδος τρίτον ἐξ

(1) Su di ciò vedasi la dotta discussione sostenuta dal Chiapp., o. c., C. IV, § IV.

ἀμφῶν (1). Questa mescolanza di due elementi così eterogenei determina, nel concetto essenziale dell'anima, un dualismo irreconciliabile, che non si può superare con le argomentazioni del Fedone, in cui Platone insiste sulla rassomiglianza dell'anima all'identico (2) e sulla sua natura invisibile (3) e però sulla sua semplicità (4). Il dualismo permane sempre immutato, anzi si accentua di più.

Diverso è invece il concetto sostanziale dell'anima in Aristotele e più determinato: per lui, come abbiamo veduto, l'anima è οὐσία, ma è tale in quanto è principio della sostanza dell'essere in cui inesiste, è tale in quanto è principio della sostanza dell'essere vivente, in quanto è forma, e la sostanza come forma è atto, per Aristotele, ed è entelechia; è forza motrice ed è fine.

È forma motrice in quanto è atto, in quanto è il principio delle tre categorie del movimento nell'essere vivente, è però essa stessa è immobile: il moto non le può appartenere se non per accidente: il movimento, il cangiamento, le alterazioni non possono aver luogo che nel corpo soltanto: l'anima invece non occupa alcuna posizione nello spazio, giacchè non è una grandezza, non è un composto di elementi e non è un corpo per sottile e tenue che sia (6). Questo concetto della forza motrice dell'anima non solo si differenzia dai principii fondamentali di alcune dottrine presocratiche, ma ancora dalla platonica. Platone difatti attribuisce all'anima il moto, sia che lo consideri comunicato, come nel Timeo, sia che, come

(1) Plat., Tim., 35 a.
(2) Fed., XXV, 78 D. 79 A. XXVII, 79 C-E.
(3) id., XXXVI-79-A-C.
(4) id., XXVIII-80-A.
(5) Ar., De An., II, c. IV, § 3, v. 5, 6.
(6) id., I, 3, § 3 — II, 3. § 1 e 4 — Vedi inoltre l'esposizione critica delle dottrine anteriori, da cui sono desunte, in parte, tali determinazioni del concetto del moto.

nel Fedro, riguardi l'anima qual principio di moto. Ma se nel concepire in tal modo la forza motrice dell' anima nella concretezza dell'individuo, riuscì lo Stagirita a superare la posizione trascendente della filosofia platonica, derivò però dalla dottrina del maestro la distinzione del motore immobile e del noo attivo, che rinnovano, nella metafisica Aristotelica, la trascendenza delle idee platoniche del Timeo (1).

4. E l'anima oltre ad esser causa in quanto è principio di moto, è causa anche in quanto è il fine a cui i corpi naturali servono come istrumenti (2).

Il concetto teleologico è dunque essenziale alla teoria psicologica di Aristotele, così come a tutta quanta la sua filosofia. Ma il teleologismo non si può dir che apparisca la prima volta nello Stagirita: della filosofia platonica esso costituisce già un carattere essenziale. V' è però questa differenza, che la finalità in Platone è esteriore, trascendente: il sommo Bene irraggia intorno a sè tutta quanta la natura, che in esso si rispecchia e si riflette e al quale tende come ad un ultimo fine. « Non vi ha quindi una vera teleologia, sono due mondi che si accostano in un misterioso contatto, non è l'uno che genera l'altro, nè questo può dirsi conchiusione del primo » (3).

A chi legge nondimeno il Fedone (4) non può sfuggire lo sforzo e la tendenza del filosofo a ricercare nella natura una causa finale immanente, a cui non potea certamente pervenire coi dati fondamentali del suo sistema. Il problema platonico è, per così dire, ripigliato e risoluto dal suo grande discepolo, il quale muove, se non isba-

(1) Ar., Metaf., XII, 7, 1072b. 20. De an., III, c. 5.
(2) Ar. De An. II, 4, § 5.
(3) V. Chiapp., o. c. pag. 83, 91, in cui è largamente svolto e discusso il concetto della finalità nei due filosofi.
(4) id. id. p. 45-48.

glio, dal medesimo concetto fondamentale della finalità, la tendenza a rispecchiarsi nel divino. Tutti gli esseri viventi, egli dice, tendono a partecipare dell'eterno e del divino: tale è la loro aspirazione e tale il fine, per cui fanno ciò che legge di natura li spinge a fare (1).

Dove però Aristotele segna un profondo distacco dalla dottrina del maestro è, com'è stato giustamente osservato, nell'aver determinato la vera natura ed il congegno della causa finale. La quale benchè posteriore alla causa efficiente, quando diviene effetto la precede e ne diviene causa a sua volta (2): di qui l'identità tra' due principii, tra la forma ed il fine per cui la forma è non solo l'entelechia della cosa, ma anche la sua natura originaria, ed il passaggio da potenza ad atto vien detto ἐπίδοσις εἰς αὐτό.

I diversi gradi dell'anima sono quindi, dal senso all'intelligenza in un graduale sviluppo, sono una vera ἐπίδοσις. Ed alla scala ascendente delle forme, risponde correlativa quella delle diverse parti, in progressivo sviluppamento.

Tale è il teleologismo aristotelico, che va riferito non solo agli esseri viventi, ma a tutti quanti i fenomeni naturali.

È manifesto il carattere immanente di questo teleologismo e la grande distanza dalla finalità platonica; che se alla trascendenza del maestro par che ritorni Aristotele quando pone, staccato al di sopra della natura, il motore immobile, potremmo rispondere, ripetendo una osservazione già fatta (3), che il motore immobile non è già concepito come Bene che s'espande al di fuori di sè,

(1) Ar. De An. II, 4, § 2.
(2) Ar., Anal. Post., II, 11, 13. Metaf., VIII 8. Fis., VIII, 7. Chiapp., o., c. p. 90.
(3) Chiapp., o. c., p. 85.

ma come ultimo fine, come termine necessario di tutto lo sviluppo cosmico.

5.° Nè meno importante e sostanziale è la differenza nel concetto di materia tra' due filosofi. Abbiamo di sopra accennato al significato della materia in Aristotele ed al rapporto che esiste tra materia e forma, potenza ed atto, corpo ed anima. La materia è la potenza, la forma è l'atto e quella differisce da questa come causa efficiente da causa finale e quindi l'una tende a diventar l'altra, e la materia non può esser concepita senza la forma.

Qual è invece il concetto della materia in Platone? È una steresi (1), osserva giustamente il discepolo, una privazione di forme, e tale difatti ci apparisce nel Timeo: una potenza passiva che assume forme, figure, numeri e moti, che, o sono l' anima stessa o dalla medesima derivano (2).

Il distacco reciso tra l'ideale ed il reale, tra lo spirito e la natura, e la prevalenza del primo elemento sul secondo dovea necessariamente determinare nel Platonismo un carattere trascendentale e dualistico. Del quale qualche traccia soltanto permane nell'Aristotelismo, e specialmente nella dottrina del motore immobile quale κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὑτό (3), e del *noo* teoretico riguardato come χωριστός, ἀπαθής, ἀμιγῆς (4). E si noti che, nella stessa dottrina del *noo* attivo, Aristotele si stacca dal suo maestro, perchè questi ritenne impossibile la separazione del *noo* dall' anima (5), il discepolo invece, non solo ammise la separabilità, ma considerò addirittura il *noo* come un ἕτερον γένος ψυχῆς.

(1) Ar., Fis., I, 9, III, 4, 203 a. 3, V. Ch., o. c., p. 102.

(2) Timeo, v. nell'esposizione fatta di sopra.

(3) Ar., Mot., XI, 10, 1075.

(4) id., De An., III, 5 § 1.

(5) V. p. es., Tim. 30 b, (ὁ θεός... λογισάμενος... εὕρισκεν) νοῦν δ' αὖ Χωρις ψυχῆς ἀδύνατον παοαγενέσθαι τῳ.

Alla diversità nello stabilire la relazione tra materia e forma, natura e spirito, risponde nella psicologia dei due filosofi un profondo distacco nel modo di concepire la relazione tra l'anima ed il corpo. La separazione dell'anima dal corpo è, dirò così, un presupposto nella psicologia platonica.

6.° Il corpo è l'accidentale, è il sostrato puramente materiale, è il ricettacolo della psiche, con la sola determinazione che sia fatto in modo che risponda all'anima (1). L'anima poi, non solo è fornita di intelligenza nella sua esistenza separata dal corpo, ma ciò che impara è nient'altro che un ricordo di ciò che già prima sapea (2). Nè questo solo: il corpo non è soltanto passivo di fronte all'anima, ma ancora di fronte all'idea della vita, la quale appartiene all'anima; anzi l'idea dell'anima è ciò appunto per cui il vivente vive (3). Non resta dunque tra corpo ed anima che un rapporto meramente accidentale e l'individuo è tutto quanto nell' anima ed è nulla fuori dell'anima.

Ben diversa è la dottrina di Aristotele. Corpo ed anima stanno tra loro come materia e forma, come potenza ed atto, congiunti in un legame correlativo, congiunti ancora in un rapporto di mezzo a fine: il corpo non è che un sistema di mezzi predisposti ad un fine che è l'anima. La vita rampolla dal connubio dei due principii, dal corpo che ha la vita in potenza e dall'anima che è principio di vita: l'uno ha la potenza di vivere, l'altra l'atto di questa potenza. I due elementi quindi non solo non sono separabili, ma non si possono neanche concepire come separati. L' individuo non è la sola anima, e neppure il solo

(1) Pl. Tim., 69-70.

(2) Pl. Fed., XVIII-72-D.

(3) Pl, Fed., LIII-LIV.

corpo, ma è tutto quanto l'essere vivente così com'è, fornito di anima e di corpo.

7.° Notevole è ancora il modo diverso in cui è concepita dai due filosofi la divisione e la partizione delle anime. Si è detto come in Platone allo specificarsi della vita ideale nelle singole vite delle idee, risponda, nel mondo, quello degli esseri animati e vivi: questi ei divise in quattro specie, prima fra tutte quella delle stelle, le cui anime, più ancora di quelle degli uomini, s'approssimano all'anima del mondo (1).

Di questa divisione, diciam così, trascendentale, delle anime, in Aristotele non rimane che una vaga traccia nella moltiplicità delle intelligenze stellari. Più distinto è il divario nella partizione dell'anima. Le parti in cui Platone vuole distinta l'anima, il λογιστικόν, il θυμοειδές e l'ἐπιθυμητικόν, son così separate l'una dall'altra che riesce inconcepibile come si possano raggruppare nell'unica idea della vita.

Aristotele invece, com'è noto, divise gli esseri viventi, nelle tre grandi categorie dei vegetali, animali ed uomini e riguardò le tre anime, la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva, in una graduale dipendenza, in un collegamento successivo, in un *ineinander* che unifica mirabilmente le tre specie di anime in un unico concetto generico. E quanto alla partizione dell'anima in facoltà, riportiamo una giusta osserv. zione del Trendelenburg, il quale dice che Platone (2) *ab ideis profectus materiam non curavit, ut eas tantum animi partes constitueret, quae animum quasi a rebus avocatum per se solum spectant, eas vero omitteret, quibus cum universa rerum natura coniunctus est. Has contra Aristoteles, a rerum natura ad animi divinitatem ascendens, in Platone facile desideravit, ut aequo jure addendas esse*

(1) Tim., 40 e 41.
(2) Ar. De An., Ed. Trend. p. 441.

contenderet. Cuiusmodi sunt τὸ θρεπτικόν, τὸ αἰσθητικόν, τὸ κινητικόν.

Delle facoltà dell'anima, non si può dir veramente che Aristotele abbia fatto una sistematica partizione. Egli chiama dubbiosa (1) la partizione che si vuol fare, ed accenna tanto alla triplice distinzione, riportata di sopra, quanto all'altra, secondo la quale l'anima è divisa in razionale ed irrazionale; distinzioni entrambe dello stesso Platone (2). Ed aggiunge che infinito può essere il numero delle parti dell'anima, e non tre o due. Egli stesso però non si mantenne sempre fedele al suo principio e talvolta accetta la bipartizione platonica, tal'altra vi aggiunge delle variazioni e distinzioni secondarie, come può vedersi nei *Magna Moralia* e negli Etici Nicomachei (3).

Manifestamente a queste suddivisioni secondarie e che possono moltiplicarsi all'infinito, Aristotele non diede veruna importanza; sono distinzioni mentali (λόγῳ) nell'unità concreta e vivente dell'essere animato.

8.° Oltre a questi riscontri, ben altri di non minore importanza e moltissimi d'ordine secondario potremmo noi fare, ma vogliamo conchiudere con alcune osservazioni su la critica che Aristotele fa della dottrina psicologica di Platone, le quali osservazioni varranno anch'esse a meglio determinare il rapporto tra'due filosofi, e a dimostrare ancor una volta come Aristotele se fu quasi sempre fedele ed acuto interprete delle dottrine dei suoi predecessori, tanto da esser fonte preziosissima di storia, anzi unica addirittura, il più delle volte, non fu del pari critico spassionato e coscienzioso. Che anzi la sua critica dimostra che sia vera in gran parte la tradizionale accusa, che disse di lui che attingeva alla sofistica ed all'eristica il suo argomentare. Forse, a sua

(1) Ar., De An., III, 9 § 1 e 2.
(2) Tim., 41. C. Rep. IV, 539 D.
(3) Mag. Mor., I, 1. Et. Nic. 1, 13 e 7.

giustificazione, potrebbe valere questo convincimento, non dimostrato del resto storicamente, che le dottrine del maestro, divulgate, popolarizzate, discusse, avessero subìto delle trasformazioni nei discepoli, il che spiegherebbe e il carattere polemico della sua critica e la vivacità, che appare in alcuni punti maggiore, in altri meno accentuata. La quale giustificazione troverebbe però sempre un intoppo in quei luoghi in cui il sofisma è mal dissimulato dall'oscurità della forma, e, quel che più ha peso, nell'ingiustizia verso chi, ammessa la trasformazione della dottrina, resta pur sempre irresponsabile della medesima.

E così non si comprende perchè Aristotele abbia voluto considerare l'anima platonica come una grandezza estesa non solo, ma composta degli stessi elementi di cui constano le cose (1), raggruppando così, in un fascio, la dottrina platonica e la empedoclea. E si noti che egli intende parlare della parte dell'anima più elevata, la mente. Quanto ci sia di poco esatto in questo concetto della critica aristotelica è superfluo dimostrare, giacchè tutti i dialoghi platonici, ed il Timeo, per primo, di cui egli fece un esatto esame, dimostrano infondata l'esposizione dello Stagirita. Ch'egli non abbia sceverato le forme mitiche che inviluppano, molto spesso, il pensiero platonico? Un tale errore non potrebbe certamente attribuirsi a lui: se mai si potrebbe supporre che in tale errore fossero caduti i seguaci di Platone. Come dunque giustificare la critica aristotelica?

Nè minor meraviglia reca il quarto degli argomenti critici su esposti, in cui dalla premessa che il pensiero è un cerchio egli nega al medesimo ogni cominciamento, o fine, ogni principio ed ogni limite, perviene cioè alla conclusione logica della negazione della possibilità della conoscenza, coi dati platonici.

---

(1) V. 5.—Ar. De An. I 2, § 7 e 3, § 11.

Son noti i limiti nei quali Aristotele ammette la possibilità della scienza: egli fu oppositore reciso così d'ogni processo all'infinito, che non può dare mai stabile fondamento alla dimostrazione, come di ogni dimostrazione circolare che si risolverebbe in un circolo vizioso, in cui la conclusione di un sillogismo si collegherebbe ad una delle premesse per ricavarne come conclusione l'altra premessa del medesimo sillogismo. Epperò ammise che la dimostrazione muova, in ultima analisi, da principii non dimostrati e non dimostrabili, ch'egli disse appunto immediati indimostrabili (τὰ ἄμεσα ἀναπόδεικτα) (1).

Se non che per quanto mirabile la dottrina aristotelica riesce strano ch'egli se ne avvalga contro la dottrina del maestro, quasi giovandosi dell' indeterminatezza del Timeo su questo punto, mentre dimentica ciò che Platone chiaramente dice nel Filebo (2), che cioè il pensiero si muove tra l' assoluta unità e l' infinita moltiplicità, ed i termini intermedii (τά μέσα), nei quali consiste la scienza, bisogna ricercarli tra questi due limiti di idee, come di cose. Il numero poi di questi termini intermedi sarà uno, due, tre, o qualsiasi altro numero determinato e finito e non indeterminato e infinito, se no si ricascherebbe nella sofistica e nell'eristica. La dottrina aristotelica rinverga quindi in molti punti sostanziali con la platonica.

---

(1) Arist., Sec. anal., I, c. 18 e 19. Et Nicomachea, VI-12.
(2) 16, C.

CAPITOLO XIII.

Criteri soggettivi e dottrinali che informano l'esposizione critica di Aristotele: Oggetto, Metodo, Problemi dello studio dell'anima.

I. Ma a ben comprendere e valutare l'esposizione critica che Aristotele fa delle teorie psicologiche anteriori, non basta riguardarla da un punto di vista oggettivo e storico; è necessario tener presenti, nel loro complesso, i criteri soggettivi e dottrinali, da' quali il pensiero del filosofo è come guidato nel suo esame, quasi a spianarsi la via all'esposizione della propria dottrina psicologica, il cui contenuto non è soltanto una produzione organica, in gran parte nuova ed originale, ma rappresenta una delle concezioni più ardite e più geniali dello spirito greco.

E però in questo capitolo esamineremo i criteri informatori del pensiero di Aristotele nell'analisi dei problemi psicologici, e nel seguente ed ultimo esporremo brevemente la sua dottrina dell'anima.

Ad Aristotele lo studio dell'anima pare si debba porre tra' primi e per la nobiltà dell'oggetto e per ciò che in questo v'ha di mirabile: che se grandemente contribuisce alla conoscenza della verità in universale, moltissimo concorre a quella della natura; poichè l'anima è come il principio degli esseri animati (1). Dal che si rileva che l'importanza di questo studio egli non restrinse nei limiti, a bastanza vasti, delle scienze speculative, ma allargò e riferì principalmente a tutta quanta la conoscenza della natura, considerando l'anima qual principio degli esseri viventi, valdire qual primo ed intrinseco prin-

(1) I, 402^{a}, § 1.

cipio di tutto ciò che si genera, qual forma, causa e fine di questo divenire degli esseri, e, finalmente, quale essenza di tutto ciò che è in moto e ne ha in sè il principio (1). Il campo della ricerca in tal modo addiviene vasto, vastissimo, nè Aristotele cerca limitarne i confini, nè se ne dissimula le gravi difficoltà; anzi rilevo una certa ostentazione nel ricercare e nel proporsi dei nuovi problemi, i quali poi non tutti risolve, sebbene egli proceda accurato e, sto per dire, guardingo, nell'esame.

Lo studio dell'anima dunque non è soltanto necessario alle dottrine ontologiche, politiche e morali, ma ancora, e principalmente, alla conoscenza della natura; esso non riguarda l'uomo soltanto, e neppure l'animale in genere, bensì gli animali e le piante. Che anzi il rigore logico della posizione aristotelica avrebbe dovuto condurlo ad attribuir l'anima a tutti quanti gli esseri, benchè egli ne limiti il riferimento ai soli esseri viventi. Nè qui s'arrestano le difficoltà dello studio aristotelico: alla determinazione del concetto dell'anima considerata nella sua estensione va congiunta la determinazione della sua comprensione: anzi è proprio qui il nodo principale della questione, perchè trattasi di determinare, per così dire, il significato ed il valore della note costitutive dal cui insieme rampolla il nuovo concetto dell'anima. Della quale egli si propone di ricercare e conoscere, da prima, la natura e l'essenza, e poscia tutte quante le modificazioni od affezioni (πάθη), di cui alcune par che siano peculiari (ἴδια) della medesima, di altre invece, per operazion della psiche, par che siano partecipi gli esseri animati (2).

2. Tale è l'oggetto della psicologia aristotelica, conside-

(1) *Metaf.*, V. 1013^{a} 4. (1014.b 16).

(2) *De an.*, I, 1, 40, 2^{a}.

rata nel suo fondamentale concepimento; e a dimostrare quanto grande sia la differenza dalle dottrine anteriori, basterà un accenno al metodo ch'egli cerca di determinare ed alle difficoltà ed ai problemi che acutamente si propone. E qui, forse più che in qualsiasi altra ricerca, Aristotele rivela grande discernimento e grande indecisione ad un tempo. Qual è il metodo da seguire? Ve n'ha un solo, ovvero parecchi, a seconda della trattazione? Bisognerà procedere per dimostrazione, per divisione, ovvero per altro metodo qualsiasi? E come si farà a stabilire il punto di partenza senza aver prima stabilito il metodo? (1). Nondimeno non si può dire, quanto al metodo, che l'effetto segua conforme al proponimento del filosofo, il quale sente bensì il bisogno di trovare un metodo speciale per lo studio dell'anima, ma non riesce, in fondo, ad escogitarlo: il bisogno risponde quindi piuttosto ad un'esigenza, direi, ideale, teoretica, che ad una conoscenza chiara e precisa della via che il filosofo si proponeva di seguire.

Non però si dee credere ch'egli sia entrato nel difficile arringo senza una preparazione sufficiente, che anzi è a dirsi mirabile, per i suoi tempi, l'opera sua, benchè al trattato περὶ ψυχῆς l'autore non abbia dato l'ultima mano.

Il metodo secondo il quale procede nella ricerca non è dissimile da quello delle sue grandi opere. Dividere il problema nelle diverse questioni che presenta, per quanto ciò era possibile ai suoi tempi; trovare le difficoltà e tentarne la risoluzione, raccogliere, coordinare, vagliare fatti, osservazioni, ricavate dalla propria esperienza o dall'altrui, dalle sue opere o da quelle dei filosofi anteriori; esporre, analizzare, criticare le teorie psicologiche dei suoi predecessori; notare l'aspetto sotto cui ciascuno ha presentato il problema, assimilandosi ciò che trovasi

(1) id. id., 2, 40 2e-15-22.

conforme ai propri principii: ecco il metodo che egli attuò di fatti nel suo studio intorno all'anima. E dell'aver posto certi problemi e d'averne tentata la soluzione gli va tributata lode grandissima: che se, talvolta, di alcune difficoltà, che con tanta acutezza cercò di rilevare, non cura poi di dare una qualsiasi spiegazione di ciò è da incolpare principalmente la incompiuta elaborazione del libro e lo stato delle cognizioni psicologiche ai tempi di Aristotele.

3. E di queste difficoltà o problemi, che egli si propone, doppia è la natura: alcuni derivano dal metodo, altri dall'oggetto stesso dello studio intorno all'anima; alcuni si ritrovano già nella filosofia anteriore, altri appariscono la prima volta in Aristotele. E però, a valutare l'esposizione storica e la critica di lui, giova rilevare i diversi problemi e soluzioni che egli propose.

a) E prima di tutto: a quale dei generi dell'essere appartiene l'anima? È un oggetto sostanziale individuato (τόδε τι), una sostanza, cioè, ed un'essenza, ovvero una qualità, una quantità od un'altra delle categorie? (1). È un'essenza, risponde Aristotele, ed è tale in quanto è forma di un corpo naturale (2). E poichè l'οὐσία può essere intesa in diversi significati e specialmente in quattro (3), egli considera particolarmente l'anima come causa dell'essere nel quale si trova (4).

b) Inoltre: l'anima può considerarsi come divisibile in parti, o no? Le anime son tutte della medesima specie, o sono di specie diversa? E in quest'ultimo caso, la

(1) Ar., id., I, c. I, § 3.
(2) id., II, c. I., § 4.
(3) id., II, c. I, § 2. *Metaf.*, V., c. VIII, 1017.b 10 e VI, c. III, 1028.b 33.
(4) Ar., *Met.*, c. VIII, 1017b 10.

differenza tra le anime è differenza di specie o di genere? (1).

Dalla rapida esposizione della psicologia aristotelica chiaro apparisce come il filosofo greco abbia distinto nella psiche non solo le parti, ma anche le funzioni e come quelle abbia considerate in una rapporto ascendente di specie a genere. Vero é che la tripartizione dell'anima non può considerarsi come una divisione rigorosamente sistematica, e neppure la divisione in facoltà ch' egli vi aggiunge, ma, ad ogni modo, è tale da aprirgli la via ad una concezione dell' anima più vasta che non sia quella della maggior parte dei filosofi precedenti, ai quali rimprovera di aver tenuto di mira, nelle loro ricerche, soltanto l'anima umana (2).

c) Aristotele di fatti ben comprese quanto fosse necessario di non trascurare un altro problema importante nello studio dell'anima, quello cioè se il concetto dell'anima fosse unico, sempre il medesimo, per tutti gli esseri viventi, o variasse per ciascuno di essi, come per es. l'anima del cavallo, del cane, dell'uomo, di Dio (3).

Problema questo che riguarda di tutta la psicologia greca un lato sostanziale, che Aristotele intravide col suo solito acume, sebbene non sia riuscito a darne una risoluzione netta e recisa, bensì in certo modo incoerente e contraddittoria. È noto di fatti come nella dottrina del filosofo greco le diverse specie di esseri viventi e le varie divisioni e suddivisioni nelle funzioni riguardino l' individuo considerato nella sua realtà, dirò, concreta. L'anima invece, considerata come principio formale unificatore e creatore di queste unità concrete degli individui è sempre una e sempre identica permanentemente a sè stessa.

(1) Ar., De An., I, c. I, § 4.
(2) id., id.
(3) id., id. § 5 (Vedi Trend. 440-41).

Tale, in fondo, è il concetto aristotelico, non quale si desume da una esplicita dichiarazione del filosofo, ma quale è lecito ricavare dalla dottrina psicologica e metafisica dell'anima.

L'essere animato, osserva di fatti Aristotele, o è niente ovvero è qualcosa di posteriore (1).

d) E v' è ancora un' altra importantissima difficoltà, se cioè le passioni dell' anima sian tutte comuni al soggetto animato, ovvero se alcuna di queste affezioni sia proprietà esclusiva dell'anima stessa. Pare, soggiunge Aristotele, che, tranne il pensare, nessuna appartenga attivamente o passivamente all'anima staccata dal corpo; e la stessa funzione del pensare, se si riduce ad un cotale immaginare o dipendente dall' immaginazione, non potrebbe neanche ascriversi all'anima separatamente (2).

L'oscillazione nel pensiero del filosofo greco, in questo punto fondamentale della sua psicologia, è evidente. Il problema riguarda così la natura dell'anima, come la relazione dell'anima col corpo. La soluzione, alla quale par che inclini la mente di Aristotele, ed a cui dovea condurlo il rigor logico della sua dottrina, è che l'anima, per quanto sia principio formale, essenziale e finale del corpo, non possa avere alcuna passione considerata come staccata da questo; e il corpo, per quanto rappresenti il principio contrario, debba trovarsi così strettamente congiunto, in un rapporto di coesistenza virtuale, coll'anima, che questa non possa considerarsi senza di quello e viceversa; così come la potenza in tanto è tale in quanto è potenza di un atto, e l'atto è tale in quanto è atto della sua potenza coesistente. Nondimeno questo rapporto indissolubile è scosso dal dubbio dello Stagirita, il quale, pur af-

(1) Ar., id., § 5.
(2) id., § 9.

fermandolo, lo nega, ammettendo una funzione indipendente, quella del pensare.

e) E la contradizione diventa anche più palese allorquando, completando il principio suesposto, egli aggiunge che l'anima potrebbe essere separata dal corpo solo nel caso che qualcuna delle sue affezioni potesse sussistere indipendentemente dal medesimo; ma tale inseparabilità non sarebbe più possibile qualora nessuna delle affezioni le appartenesse separatamente (1). E quest'ultima opinione a lui sembra accettabile, poichè soggiunge, dopo alcuni esempi e ragionamenti, che le azioni e le passioni dell'anima sono proprietà inerenti alla materia (2). Conchiusione, come si vede, molto recisa, ed in contradizione con le dubbiose dichiarazioni precedenti.

E di questa oscillazione un altro esempio ci porge lo stesso filosofo quando, dopo aver detto che l'anima è l'atto di fronte al corpo, che è la potenza, e che anima e corpo costituiscono insieme l'essere animato (3), mentre par che sostenga, in tesi generale, che l'anima non sia separabile dal corpo (4), si affretta a limitare e restringere il suo concetto, soggiungendo che alcune parti sono separabili, altre no, e quelle sono separabili che non sono atto di alcun corpo (5).

Tali sono i problemi fondamentali che Aristotele si propone, nell'intraprendere lo studio dell'anima, ed intorno ad essi si rannoda, in gran parte, così la sua psicologia come l'esposizione critica delle dottrine anteriori.

Tutta quanta però la dottrina psicologica di Aristotele, ha, come vedremo, a base alcuni principii metafisici che sono come il cardine di tutta la sua filosofia: i prin-

(1) id., § 10.
(2) id., id.
(3) Art., id. II, c. I, § 9, 10, 11.
(4) Art., id. II, c. I, § 13.
(5) id., id.

cipii di sostanza e di causa, di potenza e di atto, di materia e di forma, e finalmente di moto, costituiscono, per così dire, i dati fondamentali della definizione non solo, ma di tutta la psicologia aristotelica. Da questi principii ei discende al concetto dell'anima, così come da questa risale a quelli: il concetto di anima ci riconduce a quello di vita e questo successivamente a quello di potenza ed atto, di materia e forma, tra cui il moto è come mezzo termine.

Premesse queste sommarie considerazioni sui principii generali, esaminiamo ora brevemente la dottrina psicologica del filosofo greco..

CAPITOLO XIV.

Breve studio su la psicologia di Aristotele.

§ 1.°

La dottrina dell'anima è da Aristotele trattata in uno scritto speciale περὶ ψυχῆς, diviso in tre libri che egli stesso chiama Ἱστορία τῆς ψυχῆς, vale a dire: studio, ricerca, esposizione intorno all'anima (1).

(1) La parola Ἱστορία da ἵστωρ (id) che sa, che ha notizia, che è testimonio, conserva nel linguaggio aristotelico la significazione primitiva di ricerca, studio, esposizione.

Non è quindi esatta la traduzione di Barthèl: S. Hilaire, che dice: Histoire; e sono semplicemente ingegnose le interpretazioni che, p. e.. S, Tommaso, presso gli antichi interpreti é lo Chaignet, tra' moderni critici, dànno di questa parola. S. Tommaso, nel commento al De anima, lezione 1ª, dice: „ Et dicit Historiam quia in quadam summa tractat de anima, non perveniendo ad finalem inquisitionem omnium quae pertinent ad ipsam animam in hoc tractatu „.

Lo Chaignet (Essai sur la psychologie d' Aristote (pag: 104), dice.

Il Brandis e lo Stahr (1) attribuiscono ad Andronico di Rodi (2) la prima compilazione e pubblicazione dell'indice delle opere di Aristotele, il cui ordine è seguito comunemente dagli editori ed accettato dagli Storici. Secondo il catalogo di Andronico', il trattato περὶ ψυχῆς, verrebbe dopo l'altro περὶ Μετεώρων: questa disposizione però è fondata su di una molto incerta tradizione, non potendosi con precisione determinare, nè i criteri, secondo i quali il rodiense ha disposte le opere di Aristotele, nè quali i cambiamenti a cui son andati soggetti quei libri, prima di Andronico, nè il tempo in cui ciascun libro sia stato scritto.

Quanto poi alla questione se il trattato περὶ ψυχῆς si debba considerare tra' libri *exoterici*, o *esoterici* (ἐξωτερικός, εσωτερικός), ovvero tra gli *acroamatici* (ἀκροαματικός) (3) noi

---

Mais pur les choses qui passent, et alors seulement qu' elles sont passées, il n'y a de possible qu' une Histoire, c'est-a-dire une description etc. . . . . . En appellant ses recherches sur l'âme une Histoire, Aristote semblerait declarer d'avance qu' il faut renoncer à une science de cet objet changeant et mobile.

(1) Brandis, Rhein. Mus., IV, p. 29. Stahr, Arist., bey den Römern — p. 700.

(2) Plut, (Vit. Syll, c. 26), segueudo probabilmente quello che dice Strabone (XIII, p. 608) delle vicende dei libri Aristotelici, aggiunge, che, trasportata, per opera di Silla, a Roma, la blblioteca di Apellicone di Tio, in cui si trovavano la maggior parte dei libri aristotelici, ed avendone il grammatico Tirannione intrapresa un'edizione corretta, Andronico di Rodi consultò le copie delle opere di Aristotele e ne scrisse una specie di catalogo (πίνακας) che divulgò e che divenne popolare.

Secondo Aulo Gellio (N. a. XX, 5,10), Andronico avrebbe scritto nel 5° libro una specie di sommario, e secondo Porfirio (Vit. Plotin., 324) egli avrebbe raggruppati in classi, divisi per materia i diversi trattati.

(3) La parola ἐξωτερικός che troviamo, la prima volta, da Cicerone riferita agli scritti di Aristotele, ha un significato speciàle da attribuirsi a quei libri ohe espongono una determinata dottrina non con rigore

non esitiamo a porlo tra questi ultimi, per il metodo coscenzioso, particolareggiato che segue Aristotele nella esposizione; sebbene il filosofo greco non ci abbia lasciato alcuna divisione o classificazione dei suoi scritti.

Quello che si può dire con sicurezza è che il trattato περὶ ψυχῆς appartiene a quella parte delle dottrine Aristoteliche che ha nome di fisica o filosofia seconda (δευτέρα φιλοσοφία). Il concetto, di fatti, della φύσις o natura implica, secondo Aristotele, un principio motore che inesiste negli esseri e non *per accidens*, ma in modo essenziale. L'essenza degli oggetti è determinata dalla forma (εἶδος), senza di cui gli oggetti resterebbero in potenza e non avrebbero una natura determinata. Nella fisica entran dunque gli esseri aventi già una forma, che non si potrebbe concepire staccata dalla materia, la quale alla sua volta senza la forma, non potrebbe avere alcuna determinazione.

Tutti i corpi che hanno in sè il principio del moto appartengono alla fisica e quindi l'organismo umano e l'anima, che col corpo va indivisibilmente congiunta, come la forma con la materia, entrano nel campo della fisica.

Bisogna però osservare che il filosofo propriamente non intende parlare di tutte le anime, ma di quelle soltanto

---

scientifico, ma in modo esteriore e superficiale (populariter, dice Cicerone, De Fin., V, 5). Il contrario si dica degli altri due termini, i quali però non si riscontrono mai nei libri aristotelici e che sono stati certamente introdotti da Cicerone. Notiamo solo che le varie classificazioni che si son proposte delle opere di Aristotele riposano su dati così vaghi ed indèterminati che non potranno mai avere una certezza storica. Quello che si può dire con una certa probabilità è che (v. Zeller, IV). Aristot. abbia usata la forma dialogica e popolare, mentre frequentava l'accademia, solo nella sua prima dimora in Atene; ma di questi scritti esoterici non ci rimangono che pochi frammenti dell'Eudemo, dialogo, in cui si propugna l'immortalità dell'anima e che ha molta somiglianza col Fedone.

che non possono sussistere separate dalla materia, giacchè l'anima, in quanto intelletto attivo, è un altro genere di anima il cui studio spetta alla metafisica (1). Ecco perchè lo studio dell'anima, se questa è considerata come forma congiunta con la materia, appartiene alla fisica, se invece è riguardata come forma staccata dalla materia, pura, eterna ed immutabile, entra nel campo della Metafisica.

§ 2.°

Il Trendelenburg (2) distribuisce gli scritti aristotelici, che si riferiscono alla dottrina dell'anima, secondo un certo ordine (3) ed aggiunge: « haec non certa affirmentur, sed probabilia proponantur ».

Noi ci occuperemo brevemente del trattato περὶ ψυχῆς, intorno al quale si rannodano tutte quelle brevi trattazioni fisiologiche e psicologiche, che ordinariamente vediamo comprese sotto il titolo di *parva naturalia*.

Del trattato περὶ ψυχῆς fa menzione Diogene Laerzio (4); però egli cita solamente uno dei libri e nel catalogo fa comparire un altro scritto intorno all' anima', θέσεις περὶ ψυχῆς, che non si può evidentemente confondere con i libri *De anima*, non potendosi attribuire il titolo di θέσεις a nessuno dei 3 libri. Di queste θέσεις non è rimasta alcuna traccia.

---

(1) Arist., Met., VI, 1, 1026, a. 4 e 16.

(2) op. c.

(3) 1° La Fisica 2° Della generazione e della corruzione. 3° Analitici posteriori. 4° Dell'anima. 5° Della Sensazione. 6° Del Sonno. 7° Dei Sogni. 8° Della Respirazione. 9° Del Movimento degli Animali in generale. 10° Della generazione degli animali. 11° Dell'Interpretazione.

(4) Lo Zeller asserisce che Diogene e l'Anonimo che ha scritto la vita di Aristotele non han fatto alcuna menzione dei libri *De anima*. Invece Diogene ne fa menzione nel V°, 22, e lAnonimo (vita di A,) nella p.ª 13, 1, 16.

Circa il I° dei libri περὶ ψυχῆς, si sono agitate due questioni in tempi a noi più vicini. Il Torstrik (1) pose la questione se di questo libro sia esistita una doppia redazione; ma le varianti non sono tali che valgano a persuaderci dell'esistenza d'un doppio testo: esse trovano una plausibile spiegazione nella varietà dei codici e nelle vicende degli scritti aristotelici.

Il Bonitz (2) poi mette in certo modo in dubbio a chi debba attribuirsi la redazione del libro, se allo stesso Aristotele oppure a qualche suo discepolo.

La difficoltà sollevata dal Bonitz si fonda sur un'osservazione fatta su' paragrafi 2°, 5° e 6° del c. 4, l. I°.

Egli osserva che tra l'obiezione del § 2, contro coloro che facean consistere l'essenza dell'anima nell'armonia, e il § 5 e 6 non v'ha altra differenza di quella che è tra l'abbozzo ed il pieno sviluppo d'un argomento.

E poichè solamente uno scrittore di poco senno avrebbe potuto rinnovare una medesima obiezione per due argomenti distinti, a togliere la difficoltà che qui si presenta, il Bonitz ricorre alla congettura che questo libro sia redatto da un allievo d'Aristotele, anzichè da Aristotele stesso: l'allievo dice il Bonitz, nulla voleva omettere di quanto aveva notato nella lezione del maestro.

L'osservazione del critico tedesco, come si vede facilmente, non può avere gran peso; e si potrebbe con egual ragione e facilità, sostenere la tesi contraria.

---

(1) Arist., De an., III° *Berol.* 1863. v. anche G. B: Barco, La Psic. di Arist.

(2) Bonitz, in Hermes, VII, p. 430 e 431, Berol. 1873, ed inoltre: Aristotelische Stud. II, III, p. 61—Wien. 1863.—Il Bonitz, riferisce il Barco, dice di aver letto sul proposito una memoria nell' Accademia delle scienze di Berlino il 9 giugno 1873. Peccato che non sia stata pubblicata questa memoria, la quale certamente deve sostenere la tesi di lui molto più diffusamente ch' egli non faccia nel primo accenno che si trova in Hermes VII.

Nel fatto poi una differenza c' è (1) tra quei paragrafi; perchè nella 1ª obbiezione Aristotele nega che l' anima sia un'armonia, perchè l'armonia è un relativo (πρόσ τι) (2) e l'anima è un'essenza (οὐσία); nella seconda si considera l'anima in relazione col corpo e si mostrano quali assurdità deriverebbero dal considerarla come un' armonia. Ad Aristotele, di solito così acuto e sottile, una tale differenza dovea sembrare degna d' essere rilevata. Ma quand'anche incoerenza o contradizione ci fosse, questa non dovrebbe così facilmente spingerci a delle conclusioni anche troppo ardite, perchè di tali difetti non va esente Aristotele, massime nelle critiche che suol fare delle altrui dottrine.

Premesse queste poche notizie passiamo all' esposizione della dottrina aristotelica.

§ 3.°

Nel trattato intorno all'anima, Aristotele segue, in gran parte, un processo inverso a quello di Platone. Il punto donde si svolge la psicologia platonica è l'anima del mondo, dalla quale si discende all'anima umana, poi a quella dei bruti e finalmente all' anima delle piante. Aristotele muove invece dall' anima vegetativa e risale, seguendo uno sviluppamento progressivo, fino all'anima intellettiva. In Platone l'anima del cosmo è base e punto di partenza di tutte le altre anime, è l'anima che penetra in tutto il mondo ed abbraccia ogni manifestazione e della vita terrestre e celeste. Nello Stagirita è base di tutte le altre l' anima delle piante, che comprende sotto di sè tutti i corpi naturali che hanno la vita in potenza e sono for-

(1) V. Barco — op. cit. p. 36.

(2) V. Trendelenb., p, 217 : " Anima enim est οὐσία (essentia ut solummodo relatio (πρός τι) esse non possit.

niti di organi. La posizione è recisamente l' inversa; se non che, come avremo occasione di vedere, i due filosofi s' incontrano là dove, col νοῦς θεορητικός, riappare quasi improvviso, nella dottrina aristotelica, l'elemento divino.

A potere spiegare la definizione aristotelica dell'anima è necessario risalire ad alcuni principii ontologici, che sono parte integrante di tutto il sistema.

L' anima presuppone un corpo naturale che partecipi della vita; ma che cosa è corpo? « οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα » (1). Il corpo è dunque un'οὐσία, un'essenza sostanziale.

Aristotele ammette la categoria di sostanza come decomponibile in due principii astratti ed ontologici anch' essi: la forma e la materia. Per materia non bisogna qui intendere la materia in generale, la materia indeterminata ed amorfa, ma la materia formata ed organizzata e vivente, e che tuttavia è passiva relativamente ad un principio superiore e più concreto. E la forma non bisogna già rappresentarsela come una forma senza materia, ma come una materia più attiva della materia in generale, nello stesso modo che la materia dell'essere organizzato è una materia più attiva di quella dell' essere inorganico.

La forma senza materia non si trova che nel solo Dio, che è la forma, diremo, assoluta, la forma delle forme.

Ma come questi due principii dislegati si fondono nella concretezza dell'individuo?

È la causa finale, immanente nella natura, che li stringe e li collega insieme. Per essa la materia diviene potenza (δύναμις), elemento possibile, e la forma diviene l'atto che ne determina l' infinità. L' una è mezzo, l' altra è fine, e quella è fatta in servigio di questa, ed in quanto l' atto

(1) Arist., De an. II, cap. 1 § 2.

esercita semplicemente la sua attività è ἐνεργεία, in quanto accenna ad uno stato di perfezione è ἐντελέχεια (1).

Il moto (κίνησις) esprime il cangiamento e la tendenza della potenza verso l'atto e può quindi considerarsi come passaggio e come termine intermedio tra la potenza e l'atto.

Così alla materia ed alla forma corrispondono la potenza e l'atto, anzi questo e quella non sono che un modo differente di considerare forma e materia.

Però in questo passaggio di concetti è facile scorgere un difetto che poi è causa di nuove ed insolubili contradizioni. Se la forma io non posso concepirla senza la materia, come posso io dire che la forma è l'atto? E se la materia é tale in quanto la concepisco congiunta con la

---

(1) Ved. G. B. Barco. op. cit. pag. 16, nota. Lo Zeller (Die philosoph. der Griechen ec. II, 3e aufl. 1879, pag. 480) rende così il significato della parola ἐντελέχεια: « La voce entelechia ha un doppio significato: ora esprime l'abito, ora l'attività stessa, perchè non sempre chi ha un abito lo esercita... L'anima è entelechia nel primo significato. »

Il Trendelenburg, a pag. 256, dà la stessa spiegazione del valore della voce ἐντελέχεια; su cui son quasi tutti d'accordo quanto al significato; non così però quanto al suo valore etimologico. Il Meyer in una lettera al Teichmüller (Aristotelische Forschungen, vol. III, pagine 111-14 Halle, 1873) mostra le difficoltà di siffatta etimologia. Egli esclude che ci possa essere identità (etimologicamente parlando) fra ἐνδελέχεια ed ἐντελέχεια, perchè il greco non indura mai il δ in τ. Dichiara inverosimile una derivazione da ἐντῆλες e da ἔχω e dichiara non attestata l'esistenza di ἐντελεχής.

Il Barco propone una congettura, secondo la quale Aristotele, dall'analogia del significato tratto in una falsa etimologia, avrebbe ravvisato in ἐνδελεχής (continuo, perenne) una composizione di ἐν, τέλος ed ἔχειν, e poi con la leggiera alterazione del δ in τ avrebbe coniato il nuovo termine adatto ad esprimere il suo pensiero. La congettura del Barco è molto probabile, ma è tale che non potrà mai uscire dal campo delle probabilità.

forma, come posso io sostituirla con la potenza? Nei concetti di materia e di forma c'è qualcosa di concreto che sparisce nei concetti di potenza e di atto. Io posso, per esempio, concepire la potenza senza la forma di spazio, non così la materia.

Premessi questi principii generali del sistema aristotelico, vediamo come il filosofo greco ne deduce la definizione dell'anima umana.

Abbiamo corpi artificiali e corpi naturali; dei naturali alcuni hanno vita, altri no.

A questi corpi naturali che partecipano della vita, Aristotele attribuisce l'anima. Ora poichè ogni corpo è un composto di materia e di forma, l'anima dovrà essere o il corpo stesso, o la materia, o la forma. Aristotele esclude l'idea di corpo, perchè questo, essendo subbietto e materia per sè stesso, non può predicarsi di nessun obbietto; non fa cenno dell'idea di materia, ma questa non potrebbe essere l'anima, perchè, nella concezione aristotelica, la materia presuppone la forma, alla quale è riserbato il primo posto. Resta quindi la forma, l'atto. L'anima sarà dunque *l'atto di un corpo naturale che ha vita in potenza* (1). Questa è la prima definizione che Aristotele dà dell'anima; ma, ritornandoci su, si accorge che v'è ancora da fare un'altra distinzione. L'atto o entelechia esprime ora l'abito, ora l'attività stessa; Aristotele, servendosi del suo solito esempio, dice: l'atto può essere o come la scienza (ἐπιστήμη), o come lo speculare (θεωρεῖν).

Evidentemente la scienza è l'atto primo e la speculazione l'atto secondo, giacchè se non ci fosse la scienza speculazione non ci sarebbe; l'atto primo corrisponde quindi all'avere una cosa in possesso, ma non in atto (2). E poichè l'anima è nel soggetto anche nello stato di sonno

---

(1) Arist., De an., II, c. 1, § 3.

(2) Arist., id. id., § 5.

e di riposo (1), l'anima dev'essere come la scienza, ossia è *l' atto primo di un corpo naturale che abbia la vita in potenza* (2). Ma questo neppure basta, e a completare la sua definizione, Aristotele vi aggiunge: τοιοῦτο δὲ ἄν ᾖ ὀργανικόν (3). L'anima è, dunque, *l' atto primo di un corpo naturale dotato di organi e che abbia la vita in potenza*, ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος τοιοῦτο δὲ ὃ ἄν ᾖ ὀργανικόν.

Tale è la definizione che Aristotele dà dell'anima, definizione molto nota e molto discussa, non solo per il modo nuovo come Aristotele concepì l'anima, ma anche perchè l' ἐντελέχεια, che ne costituisce il genere prossimo, ha un valore tutto speciale, non molto facile a determinarsi, e, d'altra parte, rannoda intimamente la dottrina dell'anima a tutto il sistema aristotelico.

Considerata storicamente questa definizione presenta un carattere tutto differente dalle precedenti. Mentre da una parte l'anima non è più considerata come un'entità a sè, dall' altra il concetto dell' anima esce dalla sfera umana e si estende a tutti i corpi naturali viventi.

Una siffatta definizione era la più conforme agli intendimenti di Aristotele. « Io cerco » egli dice, « prima di definire l'anima, di determinare quale essa sia e quale ne possa essere la definizione comune » (4). E considerò l' anima in correlazione con tutti i corpi naturali, anzi come entelechia dei corpi medesimi.

---

(1) Arist, id. id., § 4.

(2) Arist., id. id., § 4.

(3) Arist., *De An.*, cap. I, § 5. L'ὀργανικόν bisogna intenderlo nel senso di *fornito di organi* e non in quello moderno di organico. In Aristotele l'ὀργανικόν accenna alle parti di cui ciascun corpo si serve per il mantenimento della vita. Egli stesso (De An. I, 6) spiega il suo concetto dicendo che sono organi p. e. le foglie delle piante.

(4) Arist. De An. II, cap. I, § 1.

Se non che non si avvide di una difficoltà che sarebbe sorta di poi. La sua definizione se da una parte esclude i minerali, dall'altra non comprende l' intelletto agente. Fissato il principio che l' anima sia la stessa, nella sua essenza, per tutti gli animali, si è poi nella impossibilità di introdurre nella definizione tali elementi che ne restringano o ne allarghino il concetto. Manca ad Aristotele la persistenza nella definizione data, e mentre egli avea sostenuto che l' anima non poteasi considerare separata dal corpo, di cui essa è la forma, che in tanto ha valore, in quanto si considera in unione con la materia, introduce poi nella sua dottrina un nuovo genere di anima, la quale non è più l'entelechia di un corpo naturale, ma è qualcosa di separabile dal corpo, di immateriale, di divino.

Questo nuovo elemento che Aristotele introduce nel concetto dell' anima, se giova all' unità organica del sistema, se vale a rendere l' anima umana partecipe dell' intelletto divino, smembra però il processo psicologico, creando un dualismo irreconciliabile.

§ 4.°

L'anima dunque si trova in tutti i corpi, che hanno la vita in potenza. La vita si manifesta con l' intelletto, il senso, il moto, l' appetito, la nutrizione, l' aumento, la morte (1). Quindi dove una di queste manifestazioni si appalesa, quivi è vita.

Di queste note, alcune sono necessarie per ogni genere di vita, altre appartengono soltanto ad alcune specie. Così la nutrizione e la riproduzione sono comuni ad ogni vita e costituiscono inoltre un genere a parte, la vita vegetativa. Alla vita sensitiva concorrono tutte le potenze psi-

---

(1) Arist., id. c. III, § 1° e 2°, c. IV, § 1 e 2.

e di riposo (1), l'anima dev'essere come la scienza, ossia è *l' atto primo di un corpo naturale che abbia la vita in potenza* (2). Ma questo neppure basta, e a completare la sua definizione, Aristotele vi aggiunge: τοιοῦτο δὲ ἄν ᾖ ὀργανικόν (3). L'anima è, dunque, *l' atto primo di un corpo naturale dotato di organi e che abbia la vita in potenza*, ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος τοιοῦτο δὲ ὃ ἄν ᾖ ὀργανικόν.

Tale è la definizione che Aristotele dà dell'anima, definizione molto nota e molto discussa, non solo per il modo nuovo come Aristotele concepì l'anima, ma anche perchè l' ἐντελέχεια, che ne costituisce il genere prossimo, ha un valore tutto speciale, non molto facile a determinarsi, e, d'altra parte, rannoda intimamente la dottrina dell'anima a tutto il sistema aristotelico.

Considerata storicamente questa definizione presenta un carattere tutto differente dalle precedenti. Mentre da una parte l'anima non è più considerata come un'entità a sè, dall' altra il concetto dell' anima esce dalla sfera umana e si estende a tutti i corpi naturali viventi.

Una siffatta definizione era la più conforme agli intendimenti di Aristotele. « Io cerco » egli dice, « prima di definire l'anima, di determinare quale essa sia e quale ne possa essere la definizione comune » (4). E considerò l' anima in correlazione con tutti i corpi naturali, anzi come entelechia dei corpi medesimi.

---

(1) Arist, id. id., § 4.

(2) Arist., id. id., § 4.

(3) Arist., *De An.*, cap. I, § 5. L'ὀργανικόν bisogna intenderlo nel senso di *fornito di organi* e non in quello moderno di organico. In Aristotele l'ὀργανικόν accenna alle parti di cui ciascun corpo si serve per il mantenimento della vita. Egli stesso (De An. I, 6) spiega il suo concetto dicendo che sono organi p. e. le foglie delle piante.

(4) Arist. De An. II, cap. I, § 1.

Se non che non si avvide di una difficoltà che sarebbe sorta di poi. La sua definizione se da una parte esclude i minerali, dall'altra non comprende l' intelletto agente. Fissato il principio che l' anima sia la stessa, nella sua essenza, per tutti gli animali, si è poi nella impossibilità di introdurre nella definizione tali elementi che ne restringano o ne allarghino il concetto. Manca ad Aristotele la persistenza nella definizione data, e mentre egli avea sostenuto che l' anima non poteasi considerare separata dal corpo, di cui essa è la forma, che in tanto ha valore, in quanto si considera in unione con la materia, introduce poi nella sua dottrina un nuovo genere di anima, la quale non è più l'entelechia di un corpo naturale, ma è qualcosa di separabile dal corpo, di immateriale, di divino.

Questo nuovo elemento che Aristotele introduce nel concetto dell' anima, se giova all' unità organica del sistema, se vale a rendere l' anima umana partecipe dell' intelletto divino, smembra però il processo psicologico, creando un dualismo irreconciliabile.

§ 4.°

L'anima dunque si trova in tutti i corpi, che hanno la vita in potenza. La vita si manifesta con l' intelletto, il senso, il moto, l' appetito, la nutrizione, l' aumento, la morte (1). Quindi dove una di queste manifestazioni si appalesa, quivi è vita.

Di queste note, alcune sono necessarie per ogni genere di vita, altre appartengono soltanto ad alcune specie. Così la nutrizione e la riproduzione sono comuni ad ogni vita e costituiscono inoltre un genere a parte, la vita vegetativa. Alla vita sensitiva concorrono tutte le potenze psi-

---

(1) Arist., id. c. III, § 1° e 2°, c. IV, § 1 e 2.

chiche meno l'intelletto, che è la nota caratteristica della vita intellettiva.

A questa tripartizione della vita corrisponde una triplice manifestazione dell' anima, la quale appare come anima vegetativa (ψυχὴ θρεπτική o θρεπτικόν), sensitiva (ψυχὴ αἰσθητική o αἰσθητικόν) e intellettiva (ψυχὴ διανοητική, διανοητικόν, νοῦς).

L' anima vegetativa è pure compresa nelle altre (1). Avviene delle anime, come per le figure geometriche, che in quella che succede sta sempre in potenza quella che precede; come il triangolo nel quadrato, così la facoltà di nutrirsi in quella di sentire. È un processo ascendente nella scala degli esseri viventi, in cui l'estensione decresce in ragione inversa della comprensione. Nel concetto di anima vegetativa va compreso il maggior numero di individui ed il minor numero di attributi; il contrario dee dirsi dell'anima intellettiva.

Nel corpo vivente l'anima apparisce come causa e principio: causa e principio si predicano in molti sensi (2) e sono principio e condizione di ogni produzione nella filosofia aristotelica. Nel IV libro della Metafisica, è così spiegato il concetto di causa:

« 1.° Causa, in un senso, si chiama ciò di cui una cosa è fatta —.... 2.° In un altro senso è la specie, l' esemplare .... 3.° Di più, causa è quella di dove viene il primo principio del cangiamento o del riposo .... 4° Di più, la causa ha aspetto di fine, che equivale alla cagione per cui » (3). Abbiamo dunque la causa materiale (ἡ ὕλη), la formale (τὸ εἶδος), la efficiente (τὸ ὅθεν ἡ κίνησις) e la finale (τὸ οὗ ἕνεκα).

L'anima non può darci la causa materiale, la quale è

---

(1) Ar., De An., II, cap. 4, § 2.

(2) G. B. Barco, op. cit. – Art. II, c. 4, § 3.

(3) Bonghi, trad. Metafisica, X, pag. I, 225.

data dal corpo, ma è causa nei tre modi di forma, di principio di moto e di fine, che in essa si unificano (1). Il reale completo è quindi costituito dal corpo vivente che contiene in sè le quattro cause di ogni produzione.

Premesso ciò, riesce agevole comprendere le funzioni dell'anima vegetativa, sensitiva e intellettiva.

Tendenza e fine di tutti gli esseri viventi è l' alimentarsi ed il generare degli esseri simili, partecipando così dell'eterno e del divino; giacchè, non potendo durare essi stessi eterni, cercano perpetuare la specie (2). Questa partecipazione del divino è il fine ultimo di tutti gli esseri viventi, verso cui tende, per legge di natura, ogni loro atto.

In questa prima classificazione generale degli esseri animati, abbiamo tre elementi costitutivi: 1° l' alimento; 2° l' alimentante; 3° l' alimentato (3) « τὸ μὲν τρέφον, dice Aristotele, ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή »; il τρέφον dunque, l'alimentante, è l'anima vegetativa, che bisogna pigliare in senso causativo, come principio efficiente dell'alimentazione. Lo alimento è ciò per cui l'individuo aumenta e si riproduce; l'alimentato è il corpo animato che possiede l'anima (4). La digestione trasforma l' alimento in cibo, ed il calore promuove la digestione, quindi apparisce come concausa della nutrizione.

E quanto all'assimilazione dei nutrimenti, Aristotele risolve una questione che gli si offriva in un modo veramente mirabile. Alcuni avean detto: l' alimentazione avviene da contrario a contrario, altri, da simile a simile (5).

---

(1) Aristotele distingue (De an, II, c. IV, § 2 e c. I, § 5), un duplice fine: fine *di cui* e fine *per cui*: gli scolastici chiamavano il primo *fiuis qui acquiritur* ed il secondo *finis cui acquiritur*.

(2) Ar., De An. II, c. IV, § 2.

(3) Ar., id., id., § 14,

(4) id., id.,

(5) id., id., § 7 e 8.

Aristotele osserva: gli uni e gli altri hanno ragione in un senso ed hanno torto in un altro. Considerando l'alimento in due diversi stati, come non ancora digerito, il contrario è alimentato dal contrario, ed in quanto digerito, il simile dal simile (1).

Aristotele considera l'alimento non solo come tale, come qualcosa atto a dare nutrimento, ma come atto a dare l'aumento e la generazione (2).

Come si vede, questo concetto di Aristotele concorda mirabilmente coi risultamenti della moderna fisiologia. La nutrizione e la riproduzione non sono che due stati di uno stesso processo di assimilazione e di accrescimento. La generazione non è che la stessa nutrizione, il cui prodotto si stacca dall' individuo e crea un nuovo essere vivente: così, in seguito ad un processo di assimilazione, la gemma si stacca dal corpo, che ha già raggiunto il suo massimo sviluppo, e vive vita separata in un individuo differente dal primo.

Fondamento della vita vegetativa e della sensitiva è per Aristotele il cuore. Nel cuore terminano tutti i sensi (3). L'anima senziente si trasmette nell' atto della generazione (4).

Il senso originariamente non è in atto, ma in potenza, esso viene modificato dagli oggetti sensibili che dànno la forma alla sensazione (5). La modificazione del senso consiste in un movimento ed in una passione (6).

Abbiamo detto che il senso è in potenza: questa potenzialità si può considerarla in due modi: il senso dapprima è in potenza nel seme, dopo la generazione viene ridotto

(1) Ar., id., id. § 11.
(2) id., id., id. § 13.
(3) id., De gen. animal., II, e 6, id. V. 2.
(4) id., De gen. an.. II, 5 e De an. II, 5.
(5) id., De An., II, c. XII, § 1.
(6) id., De An., II, c. V, § 1.

all'atto; ora il senso ridotto all'atto, in quanto ha acquistato la capacità di sentire e non sente, corrisponde ad una seconda potenza; ed in quanto può sentire e sente corrisponde veramente al senso in atto. Così, per esempio, chi non ha ancora imparato, può imparare; chi ha imparato, o non pensa a ciò che ha imparato, o specula intorno a quello; abbiamo quindi, nel primo caso, una prima potenza, nel secondo una seconda potenza o atto primo, nel terzo l' atto secondo (1). Di un essere quindi non si predica la potenza di un solo modo, ma in due, come se si dicesse che può capitanare un esercito un fanciullo, e può capitanarlo chi è in età di farlo: la potenza della sensitività bisogna intenderla in questo secondo modo (2).

Quando il senso è in atto corrisponde allo speculare; ma tra questo e quello, tra l' anima intellettiva e la sensitiva, se c' è questo di comune, che entrambe, quando sono in potenza, hanno bisogno di uno stimolo che le riduca all' atto, vi corrono però delle differenze notevoli.

L' anima sensitiva ha relazione con individui particolari, la intellettiva con universali; per l' una è necessario un oggetto sensibile, per l' altra bastano i termini intelligibili che inesistono nella mente (3).

L' oggetto sensibile può essere proprio, comune ed accidentale. È proprio se non può essere percepito che da un solo senso: così il colore per la vista, il suono per l' udito, il sapore per il gusto. È comune se è percepito da più o da tutti i sensi; così il moto, la quiete, il numero, la figura, la grandezza, È accidentale se l'oggetto non si percepisce in sè, ma si percepisce per una determinazione accidentale; così al bianco appartiene ac-

(1) Art., id. id. § 4.
(2) id., id. id. § 5.
(3) id., id. id. § 5, 6, 7.

cidentalmente questa determinazione che il senso percepisce (1).

Tale, nei suoi tratti generali, è la dottrina dei sensi in Aristotele.

La quale potrebbe riassumersi brevemente così: Abbiamo un principio senziente, ed abbiamo dei termini sensibili: la sensazione è la forma dei sensibili percepita dal senziente.

I sensibili possono essere propri, comuni ed accidentali: i primi presuppongono i sensi particolari, i secondi il sensorio comune, gli ultimi possono riferirsi a questo od a quelli.

Il progresso della Psicologia aristotelica è qui determinato dal considerare i fenomeni dei sensi come relativi al soggetto senziente; se non che di una controversa quistione è, in certo modo, sorvolata la difficoltà. L'anima sensitiva è messa in relazione con gli oggetti sensibili, essa riceve la forma del sensibile, dall'oggetto percepito come disgiunto dalla materia: a chi dunque si devono attribuire quelle che noi oggi diciamo le forme della sensazione, al soggetto od all'oggetto? Aristotele, movendo da ciò che avea stabilito su la duplice essenza degli oggetti, come forma e come materia, forse non vide la difficoltà che sorse di poi e che ancora, pur dopo la critica profonda di E. Kant, è oggetto di discussione tra' moderni filosofi.

---

(1) Ar. De an. II, c. VI, § 1, 2, 3, 4.

" A questa distinzione aristotelica dei sensibili si rannoda la distinzione tra qualità prime e seconde, denominata così la prima volta da Locke, con tal divario però, che per Aristotele esistevano realmente e le une e le altre, pei seguaci di Locke esistevano le qualità primarie e non già le secondarie. — Oggidì questa distinzione è sfumata, e tutte sono egualmente ritenute per relative ai nostri sensi. Il soggettivismo è sottentrato all'oggettivismo antico ". — Ved. Fiorentino. Elem. di Fil. pag. 12-13.

La teorica della sensazione, in Aristotele, ricca di molte e mirabili osservazioni, ha, nel suo complesso, questo difetto, che, mentre da una parte non vi è fatta alcuna distinzione tra' diversi gradi della sensazione e si attribuiscono al senso delle proprietà superiori, dall' altra il soggetto senziente è ridotto ad un semplice organo, capace soltanto di ricevere la sensazione bella e formata, proiettando così nel termine sentito quelle forme che tròvano la loro genesi nella speciale attività del soggetto senziente.

Al di sopra della sensazione, Aristotele pone la fantasia (φαντάσια). La fantasia o immaginazione non è il senso e neppure una facoltà intellettiva, o la mente, o la opinione; essa rappresenta uno sviluppo maggiore dell' attività psichica: è come un movimento dal senso all' intelligenza, in cui avviene sempre più un distacco dall' oggetto sentito, per modo che l' immagine ed il fantasma non ne richiedono l' immediata presenza. La fantasia tramezza fra la sensazione e l' intelligenza e col fantasma si accosta più all' intelletto e coll' immagine invece più all' obbietto sensibile.

Nei libri *De anima*, Aristotele non si occupa particolarmente della memoria, che psicologicamente va connessa con l' immaginazione. Vi supplisce con un breve opuscolo in cui tratta della memoria e della reminiscenza.

È mirabile il modo come egli svolge queste due attività dell' anima, con le leggi di associazione. La maggior parte delle sue osservazioni corrisponde perfettamente a quelle della moderna psicologia.

§ 5.º

Per mezzo dell' immaginazione, Aristotele si eleva all'anima intellettiva, la quale costituisce l'essenza e la natura propria dell'uomo.

E qui lo sviluppamento progressivo delle facoltà dell'anima viene interrotto ed Aristotele scrolla in gran parte tutto l' edificio costruito sinora, introducendo nuovi elementi nella natura dell'anima umana.

Egli come nella Metafisica avea considerato ogni individuo come sinolo di materia e di forma, così nella Psicologia avea riguardato ogni essere vivente come composto di un elemento materiale, il corpo, e di un elemento formale, l' anima, l' entelechia. Tale è la duplice natura dell'individuo fornito di anima.

Nel 1° libro (1), come abbiamo di sopra veduto, Aristotele avea considerate le facoltà dell'anima come svolgentisi l' una dall' altra in progressivo sviluppamento. Però sin d'allora si poteva notare una certa esitazione, per ciò che riguardava l'anima intellettiva; sebbene, a voler seguire rigorosamente il suo processo, non ci sarebbe dovuta essere veruna distinzione. Se l' anima, in generale, è l'entelechia prima di un corpo naturale, fornito di organi e che abbia la vita in potenza, sarà tale anche l'anima intellettiva, nè si potrà in alcun modo separarla dal corpo: dovranno necessariamente essere considerate come energie del corpo e il senso e l'intelletto.

In breve, la dottrina aristotelica intorno all' anima intellettiva, è la seguente:

Nella sensazione l'anima percepisce la forma, la quale, nei corpi estesi, apparisce congiunta con la materia. Vien dopo una seconda percezione, sensibile anch'essa, ma differente dalla prima: nei fantasmi od immagini si percepisce la forma, ma non è più necessaria la presenza dell' elemento materiale. Si percepisce dunque sempre la forma, nel primo stadio come congiunta con la materia, nel secondo come staccata sì, ma tale che è necessario presupporre la materia. Procedendo oltre nello sviluppo

(1) Ar., De an. I, c. I e c. III.

delle facoltà, in questa percezione della forma, si avrà, di fronte al soggetto, non più un composto di materia e di forma, ma una forma soltanto, quindi il soggetto percepirà la forma della forma. L' anima, quando compie questa ultima funzione, è anima intellettiva, ψυχὴ διανοητική (1).

E sin qui lo svolgimento delle facoltà psichiche procede senza salti. La forma, staccandosi sempre più dalla materia, diventa elemento intelligibile; e nello stesso modo che a questa ultima forma non si potrebbe arrivare, senza considerarla nei due stadi precedenti, non si può arrivare all'intelletto, senza considerarlo ricongiunto con l'anima e l'anima col corpo. Epperò l'intelletto è detto da Aristotele νοῦς τῆς ψυχῆς (2).

Dell'intelletto egli dice, nel L. III, cap. 4, § 3, « λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή »; con ciò non ci dà una definizione dell' intelletto, ma lo considera in azione, sotto il doppio aspetto di διάνοια e di ὑπόληψις. Di questi due predicati della mente l' uno si riferisce alla stessa ricerca del vero e riguarda l'azione stessa del *noo*, l'altro riguarda il giudicare le nozioni della mente.

Il Trendelenburg (3) così nota il significato ed il divario di queste due voci: « ὑπολαμβάνειν, si ejus usum contuleris, eo pertinet, ut, quid res re vera sit, statuatur; διανοεῖν, ut quid possit esse, quidve oporteat, perpendatur. Διανοεῖν mera mentis ad verum inveniendum actio, ὑπολαμβάνειν veri inventi decretum. Illud antecedere debet, ut hoc consequi possit. Si διάνοια vagatur, ὑπόληψις deligit; διανοεῖν mentis operatio, quae in ὑπόληψιν desinit de rebus, quales apparent, certi quid definientem. »

All'anima intellettiva corrispondono gli intelligibili, nello

(1) id. III, c. IV, § 4 e 5.
(2) id. III, c. IV, § 3.
(3) Tnbrg. De an. Comm. p. 387, 2ª ed.

stesso modo che al senso i sensibili: all'αἰσθήσει rispondono i τὰ αἰσθητά, al νῷ i τὰ νοητά e tra sensibile ed intelligibile corre lo stesso divario che tra concreto ed astratto (1).

Nell' apprensione dei termini astratti il soggetto che pensa e l'oggetto pensato, il νοῦς e il νοούμενον si confondono e sono identici, il che avviene, p. e., nelle scienze speculative. Ma nelle cose materiali l' elemento intelligibile si trova soltanto in potenza e l' intelletto non può percepirlo, se non considera le cose in potenza e come staccate dalla materia (2).

Da questo doppio rapporto tra l'intelletto e gl' intelligibili, pare debba farsi derivare la divisione dell' intelletto in attivo e passivo, o, per adoperare le espressioni degli Scolastici, in agente e paziente, voci che corrispondono alle aristoteliche θεωρητικός e παθητικός (3).

Alla doppia natura degli oggetti intelligibili corrisponde dunque la doppia natura dell'intelletto, il quale, in quanto percepisce le forme puramente intelligibili, prive d'ogni elemento materiale, è intelletto teoretico, attivo, agente, in quanto poi percepisce gli elementi intelligibili che si trovano in potenza negli oggetti materiali, è intelletto passivo, paziente.

Inoltre Aristotele considera l' intelletto in potenza e l' intelletto in atto (4). Ora finchè lo considera in atto, può ricongiungerlo con l'anima, e, per l'anima, col corpo; ma l' intelletto come potenza è qualcosa che supera la sfera umana e si appalesa più come principio che come risultato del processo psichico.

---

(1) Ar. De an. III, c. 4, § 7 e seg.

(2) id. id. td. § 12.

(3) Si suole chiamare νοῦς ποιητικός l' intelletto agente, e si trascura sempre la voce θεωρητικός; eppurre l' intelletto attivo quasi è sempre chiamato da Aristotele θεωριτικός e solo si trova adoperato il verbo ποιέω ad esprimere l'atto dell'intendere attivamente.

(4) Ar., De an. III, c. 4, § 3 ed anche III, c. VII, § 8.

Premessa questa breve esposizione della dottrina aristotelica dell' anima intellettiva, vediamo quali contradizioni essa implica, ed anzi tutto, qual è il carattere generale della dottrina περὶ ψυχῆς messa in correlazione con tutto quanto il sistema aristotelico.

§ 5.°

L'anima è da Aristotele considerata con gli stessi dati, coi quali ei considera il mondo. Nella Psicologia, l' individuo apparisce già bello e formato come sinolo di materia e di forma, e questi due principii costituiscono l'individuo nello stesso modo che formano il mondo. Se non che l' individuo, che è come la base di tutto il processo psicologico, è esso stesso un' astrazione. La materia, di fatti, non è che un'οὐσία, una sostanza ed una potenzialità astratta; e la forma, benchè non possa considerarsi disgiunta dalla materia, è anch'essa una astrazione. La concretezza dell'individuo quindi vien meno, giacchè questo non può essere nè la materia, nè la forma, nè il composto di questi due termini astratti. Eppure su l' individuo si poggia la realtà, nello stesso modo che su l'universale la verità.

E risalendo ai termini che costituiscono l'individuo, si è parimenti incerti nel determinare che cosa sia la materia e che cosa la forma, e come questa possa, ad un tempo, partecipare di Dio e della materia.

Le stesse dubitazioni si rinnovano nel concetto dell' anima. L' anima difatti è una forma speciale ed è in rapporto col corpo: questa relazione si rannoda all' altra fra potenza ed atto, tra forma e materia; il concetto dell'anima implica quindi lo stesso dualismo che il sinolo di materia e di forma.

Procedendo oltre nello sviluppo psichico, queste difficoltà si complicano maggiormente. Le diverse anime si

sviluppano l' una dall'altra: ma come l' anima vegetativa può mettersi in relazione con la sensitiva e questa con la intellettiva?

Ci dovrebbe essere, tra le due prime, una terza forma più generale, e tra questa e l' anima intellettiva una quarta forma universalissima. Ma di forme intermedie Aristotele non fa cenno alcuno, e, d' altra parte, nell'individuo, nessuna forma più universale dell' intelletto noi potremmo avere.

Questi difetti non sono che una conseguenza del rapporto fissato da Aristotele, tra materia e forma. Levata di mezzo questa inferiore dualità, la Psicologia d'Aristotele procede, fino alla teoria dell' intelletto, seguendo il progressivo svolgersi delle facoltà, le quali si sviluppano l' una dall' altra. La dottrina del *noo* determina un distacco in questo processo. L'intelletto è agente e paziente, ed il primo è superiore, impassibile, immateriale; il secondo è materiale e corruttibile, ed è collegato con le facoltà inferiori e con la materia per mezzo della fantasia e della memoria (1). Questa seconda forma di intelletto deriva dalle altre forme dell' anima e si rannoda a tutto quanto lo sviluppo psichico; mentre la prima se ne stacca interamente e costituisce una funzione a parte. Il *noo* attivo, nota il Fiorentino (2), apparisce essere quanto nell' uomo v' ha di divino, anzi, come osserva lo Zeller, esso non si differenzia punto dallo stesso Dio. E di ciò potrà capacitarsi chiunque si faccia a riscontrare la dottrina del *noo* attivo con l' altra del Dio aristotelico, come si trova nel XII libro della Metafisica.

Ma il *noo* attivo, da alcuni tolto per lo stesso Dio, non si può considerare se non come qualcosa dell'anima. Aristotele medesimo, se da una parte lo chiama il divino

(1) Ar. De an. III, c. 5.

(2) F. Fiorentino, V. P. Pomponazzi, c. I.

nell' uomo (1), dall' altra ci ricorda che esso è un altro genere di anima. Intanto è impossibile concepire due essenze divine, una nell' anima umana, l' altra separata; e questa contradizione, prodotta dalla solita dubbiezza di Aristotele, rimane anch' essa irresolubile.

Nè qui si arrestano le difficoltà della posizione aristotelica.

L' intelletto attivo apparisce nell' anima umana come qualcosa di divino, come un secondo Dio che risiede nella coscienza dell' uomo. Ma quale è dunque il vero Dio nel sistema aristotelico? È trascendente o è immanente? È l' intelletto agente, di cui egli parla nel III dei libri *De anima*, o pure è il motore immobile, di cui è parola nel XII libro della Metafisica e nell' VIII della Fisica? Aristotele oscilla nel rispondere, ed il suo Dio si presenta sotto un doppio aspetto, come pensiero di pensiero (νόησις νοήσεως) o intelletto agente, e come motore immobile. Nel primo caso, trascende e sorpassa la natura come causa e principio del moto; nel secondo è immanente nella natura e come suprema ragione è all' apice della nostra conoscenza.

Quale relazione è dunque possibile tra l'intelletto agente e divino, e l' intelletto paziente e materiale?

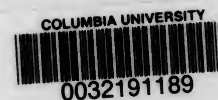
Così tra l' elemento divino e l' umano si genera nell' anima un dualismo insormontabile e viene irreparabilmente interrotto il graduale sviluppo delle forme psichiche. Ad evitare tali difficoltà bisognava rimutare tutto quanto il sistema. La forma e la materia, sforzate l'una verso l'altra, restan pur sempre divise e inconciliabili: a tutto il sistema aristotelico manca l' unità superiore, come all' individuo umano manca l' unità inferiore della coscienza, che raggruppi intorno a sè tutte le forme.

Questo dualismo, che, a rigor di logica, implica così il

(1) Et. Nicomachea, X, 7.

concetto di materia, come quello di forma, non solo trovasi nella Psicologia di Aristotele in uno stato, diremo, latente, ma è tale da rivelare in lui la tendenza verso una concezione monistica. Nel riguardare difatti la materia e la forma come potenza ed atto e la natura come una serie ascendente o discendente di essenze reali, in cui ciascuna rappresenti la materia o la forma della realtà immediatamente superiore o inferiore, il dualismo in apparenza è superato. E parimenti, considerando nella medesima relazione il *noo* attivo ed il passivo, questo come atto e quello come potenza, i due intelletti sarebbero un solo. Ma se nell' intendimento del filosofo il dualismo appare scomparso, se dee dirsi superato il dualismo platonico, è innegabile che, in fondo al monismo, riapparisce, sebbene sotto altra forma, quel dualismo che Aristotele s' era affaticato di superare.

INDICE


COLUMBIA UNIVERSITY
0032191189

